André Comte-Sponville

PEQUEÑO TRATADO DE LAS GRANDES VIRTUDES

EDITORIAL ANDRES BELLO

"La virtud se puede enseñar, así lo creo, más por el ejemplo que mediante libros. ¿Para qué, entonces, un tratado sobre las virtudes? Quizás para esto: para intentar comprender lo que deberíamos hacer o ser o vivir, y así medir según ello, por lo menos intelectualmente, el camino que nos falta. Tarea modesta, insuficiente; pero tarea necesaria. Los filósofos son escolares (sólo los sabios son maestros) y los escolares necesitan libros: quizás por esto a veces los escriben cuando los que tienen entre manos no les satisfacen o les abruman. ¿Y qué libro puede haber más urgente, para cada uno, que un tratado de moral? ¿Y qué hay más digno de interés, en la moral, que las virtudes? Tal como a Spinoza, no me parece útil denunciar los vicios, el mal, el pecado. ¿Por qué acusar siempre, denunciar siempre? Esa es la moral de los tristes, y una triste moral. El bien sólo existe en la pluralidad irreductible de las buenas acciones –que exceden a todos los libros– y en las buenas disposiciones –también plurales pero sin duda menos numerosas– que la tradición designa con el nombre de virtudes, es decir (tal el sentido, en griego, de la palabra *areté,* que los latinos tradujeron por *virtus*), de excelencias."

André Comte-Sponville

PEQUEÑO TRATADO
DE LAS GRANDES VIRTUDES

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

PEQUEÑO TRATADO DE LAS GRANDES VIRTUDES

EDITORIAL ANDRES BELLO
Barcelona • Buenos Aires • México D.F. • Santiago de Chile

Título original:
Petit traité des grandes vertus

Traducción: PIERRE JACOMET

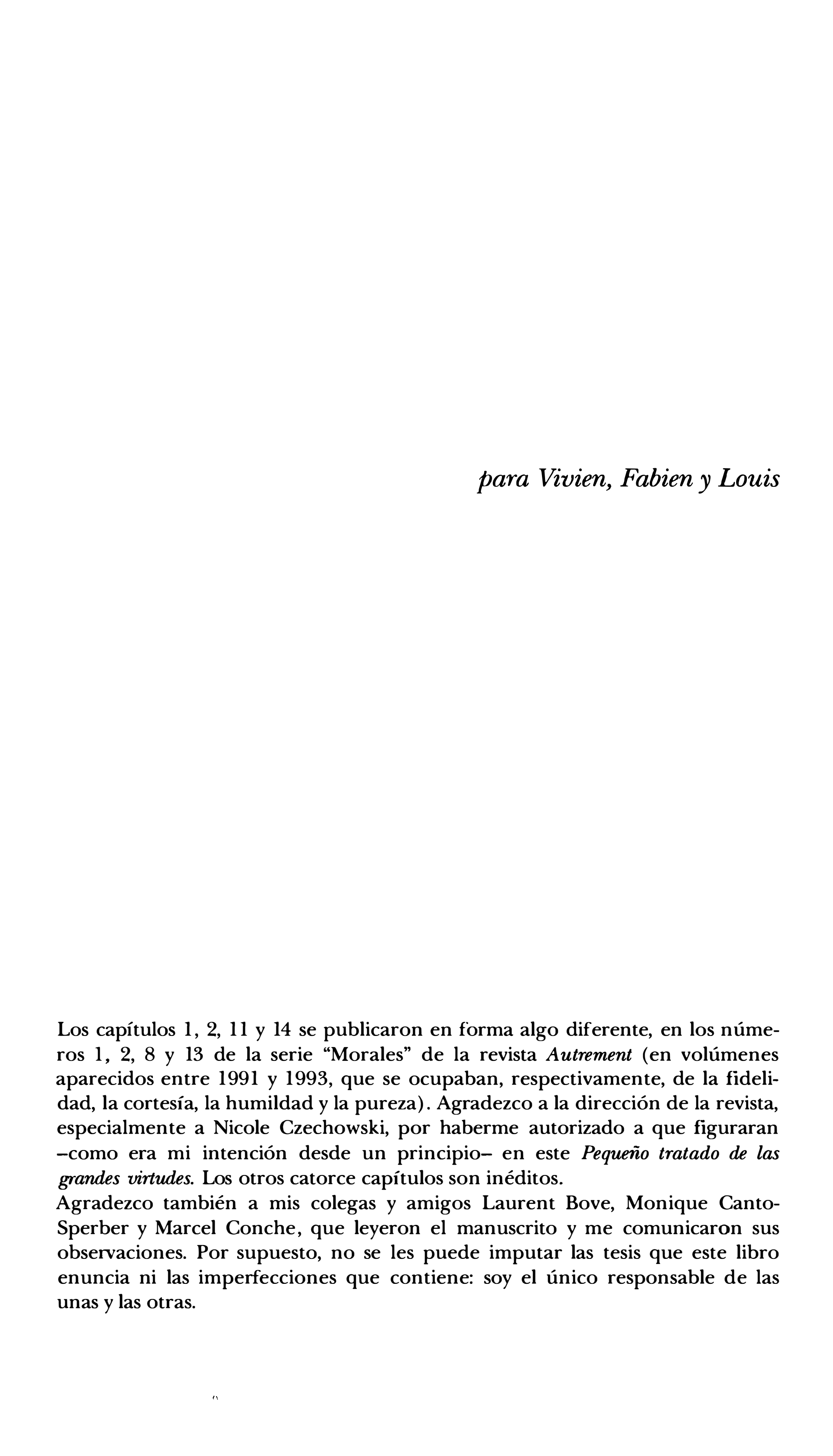
Se terminó de imprimir esta primera edición
de 6.000 ejemplares en el mes de mayo de 1996

IMPRESORES: Antártica S.A.

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

ISBN 956-13-1420-7

CONTENIDO



para Vivien, Fabien y Louis

Los capítulos 1, 2, 11 y 14 se publicaron en forma algo diferente, en los números 1, 2, 8 y 13 de la serie "Morales" de la revista *Autrement* (en volúmenes aparecidos entre 1991 y 1993, que se ocupaban, respectivamente, de la fidelidad, la cortesía, la humildad y la pureza). Agradezco a la dirección de la revista, especialmente a Nicole Czechowski, por haberme autorizado a que figuraran –como era mi intención desde un principio– en este *Pequeño tratado de las grandes virtudes.* Los otros catorce capítulos son inéditos.
Agradezco también a mis colegas y amigos Laurent Bove, Monique Canto-Sperber y Marcel Conche, que leyeron el manuscrito y me comunicaron sus observaciones. Por supuesto, no se les puede imputar las tesis que este libro enuncia ni las imperfecciones que contiene: soy el único responsable de las unas y las otras.

PROLOGO

Pienso que la virtud enseña más por el ejemplo que por los libros. ¿Qué utilidad tiene, entonces, un tratado sobre las virtudes? Quizás la siguiente: procurar entender lo que deberíamos hacer o ser o vivir, y con ello medir la distancia que nos separa de lo posible. Es un objetivo modesto e insuficiente, pero una tarea necesaria. Los filósofos son colegiales (sólo los sabios son maestros), y los colegiales necesitan libros. Pero a veces éstos no les bastan o los anonadan; escriben otros, entonces. ¿Y qué libro es más urgente, para todos, que un tratado de moral? ¿Y qué es más importante, en la moral, que las virtudes? En cuanto a los vicios, el mal y el pecado, no creo –junto con Spinoza– en la ventaja de denunciarlos. ¿Por qué acusar siempre, denunciar siempre? Moral de los tristes, triste moral. En cuanto al bien, sólo existe en la pluralidad irreductible de las buenas acciones (que superan a todos los libros) y de las buenas disposiciones (también múltiples, pero sin duda menos numerosas), que la tradición designa con el nombre de virtude*s*, o (tal es el sentido, en griego, de la palabra *areté,* que los latinos tradujeron por *virtus*) e*xcelencias.*

¿Qué es una virtud? Es una fuerza que actúa, o que puede actuar. Así, la virtud de una planta (o de un medicamento) es sanar; la de un cuchillo, cortar, y la de un humano, la voluntad de actuar humanamente. Esos ejemplos, que nos legaron los griegos, dicen lo esencial: la virtud es una fuerza específica. La virtud del euforbio no es la de la cicuta, la virtud del cuchillo no es igual a la del azadón, la virtud del humano no es la del tigre o la serpiente. La virtud de un ser es lo que constituye su valor, es

decir, su excelencia particular: el buen cuchillo corta bien, el buen remedio sana, el buen veneno mata...

Se observará que en este primer sentido –el más general– las virtudes son independientes de su aplicabilidad y de su objetivo. La virtud del cuchillo es la misma en manos de un asesino o de un cocinero, así como es análoga la virtud en la planta curativa y en la que envenena. No quiero decir que este sentido esté desprovisto de toda intención normativa: en cualquier mano, y para cualquier uso, el mejor cuchillo será siempre el que corte mejor. Su potencia específica gobierna su excelencia particular y propia. Pero esa normatividad es sólo objetiva; desde una perspectiva moral es indiferente. Al cuchillo le basta cumplir su función, y por ello su virtud no es la nuestra. Un excelente cuchillo, en manos de un malvado, sigue siendo un excelente cuchillo. Su virtud es su potencia, y su potencia basta a su virtud.

Mas no así en el humano ni en la moral. Si todo ser tiene su potencia específica, en la que se destaca, o puede destacarse (así un cuchillo excelente, un medicamento excelente...), cabe preguntarnos cuál es la excelencia propia del hombre. Para Aristóteles era lo que lo distinguía de los animales, es decir, la vida racional.[1] Sin embargo, la razón no basta: también son necesarios el querer, la educación, la costumbre, la memoria... El querer de un hombre no es el de un caballo; tampoco el querer de un hombre educado es igual al de un salvaje, o de un ignorante. Virtud y humanidad son históricas y ambas cualidades se conjugan en el virtuoso: la virtud logra que el individuo sea humano; es la potencia específica que tiene para afirmar su propia excelencia, es decir (en el sentido normativo del término), su humanidad. Humano, jamás demasiado humano... La virtud es una manera de ser, explicaba Aristóteles, pero adquirida y durable: es lo que somos o lo que hemos llegado a ser gracias a nuestro esfuerzo. ¿Y cómo llegar a ser virtuoso sin el concurso de los demás hombres? Así, la virtud surge en el cruce entre la *hominización* (como hecho biológico) y la *humanización* (como exigencia cultural): es nuestra manera de ser y actuar humanamente, es decir (ya que *humanidad,* en este sentido, es un valor), nuestra capacidad de *actuar bien.* "Nada hay tan hermoso y legíti-

mo, decía Montaigne, como actuar bien, y debidamente, el papel de humano".[2] Esa es la virtud.

Lo que los griegos y Montaigne nos enseñaron puede leerse también en Spinoza: "Por virtud y potencia entiendo lo mismo: es decir que la virtud, en tanto se refiere al hombre, es la esencia misma o la naturaleza del hombre en tanto que tiene el poder de hacer ciertas cosas susceptibles de ser conocidas mediante las leyes de su naturaleza",[3] *o de su historia,* agregaría yo (pero es innecesario, pues para Spinoza la virtud es parte de la historia). En su acepción general, la virtud es potencia; en sentido particular es potencia humana, o *potencia de humanidad.* Las llamadas virtudes morales logran que un hombre parezca más humano o más excelente (como decía Montaigne) que otro. Sin ellas (decía Spinoza) se nos consideraría inhumanos.[4] Su existencia supone un *querer ser humano,* querer evidentemente histórico (no existe virtud natural), sin el cual toda moral sería imposible. Procuramos la virtud para no ser indignos de lo que la humanidad ha hecho de sí misma y de nosotros.

Desde Aristóteles se nos repite que la virtud es la disposición adquirida de hacer el bien. Pero hay que decir más: es el bien mismo, en espíritu y en verdad. No existe un Bien absoluto, un Bien en sí, que bastaría conocer o aplicar. El Bien no es para ser contemplado: está por hacer. Tal es la virtud: es el esfuerzo para comportarse bien, y el Bien se define en ese mismo esfuerzo. Esto plantea un cierto número de problemas teóricos, que he tratado en otra obra.[5] Este libro está dedicado por entero a la moral práctica, es decir, a la moral. La virtud, o más bien *las virtudes* (ya que hay varias y sería imposible reducirlas a una sola, ni contentarse sólo con una) son nuestros valores morales, si se quiere, pero encarnados –tanto como podemos–, pero vividos, pero en acto: siempre singulares, como cada uno de nosotros, siempre plurales, como las debilidades que combaten o corrigen. Esas son las virtudes que me he puesto aquí por objeto. Además, mi propósito no era ni evocarlas todas ni agotarlas por entero. Sólo he querido indicar –para las que me parecen más importantes– lo que son o lo que deberían ser; aquello que las torna siempre necesarias y siempre difíciles. De ahí este tratado,

cuyo título indica bastante bien lo ambicionado en cuanto al objeto y sus límites en cuanto al contenido.

¿De qué manera he procedido? Me pregunté cuáles eran las disposiciones anímicas, de espíritu o de carácter, cuya presencia en un individuo aumentaban la estima moral que tenía por él. Resultó una treintena. Eliminé las que podían duplicarse con otras (así la bondad con la generosidad, o la honestidad con la justicia) y todas las que en general no me pareció indispensable tratar. Quedaron dieciocho, es decir, bastante más de lo planeado al principio; sin embargo, no logro suprimir más. He debido ser, con cada una, muy breve, y esa imposición –que formaba parte de mi tema– dominó la realización del proyecto. Este libro está dirigido al gran público. Si los filósofos profesionales lo leen, que no busquen erudición, ni completud.

Que el conjunto empiece con la cortesía –que no llega a ser moral– y termine con el amor –que ya no lo es– es fruto de una decisión. Para el resto, el orden escogido, sin ser absolutamente contingente, es más el efecto de una especie de intuición (en parte pedagógica, en parte ética o estética) que de alguna voluntad deductiva o jerarquizante. Un *pequeño* tratado sobre las virtudes no es un sistema moral: en la medida de lo posible es moral aplicada y viva, y no teórica o especulativa. ¿Hay algo más importante, en moral, que la aplicación y la vida?

Como es mi costumbre, he citado mucho, incluso demasiado. Pretendo ser útil, no elegante, y esa pretensión me obligó a proporcionar todas las referencias, lo que multiplicó las notas. Nadie está obligado a leerlas, y es mejor ignorarlas al principio. Su objetivo es el trabajo, y están dirigidas a los estudiantes (de cualquier edad u oficio), no al lector. En cuanto al fondo, no he querido aparentar la invención de lo que la tradición nos ofrece. No quiero decir que no haya nada mío en la obra; al contrario. Pero sólo poseemos lo que hemos recibido y transformado, lo que hemos llegado a ser gracias a (o a pesar de) otros. Un tratado sobre las virtudes no podría –sin caer en el ridículo– buscar la originalidad o la novedad. Por lo demás, es más valiente y meritorio enfrentar a los maestros en su propio terreno que esquivar comparaciones para simular invención. Hace ya dos mil quinien-

tos años –por no decir más– que los mejores intelectos reflexionan sobre las virtudes: he intentado continuar su esfuerzo, a mi manera, con mis medios, y apoyándome en ellos cuanto hiciera falta.

Algunos pensarán que la empresa es presuntuosa o ingenua. El segundo reproche sería un cumplido. En cuanto al primero, temo que sea un contrasentido. Escribir sobre las virtudes sería –para quien se arriesgara a ello– una perpetua herida narcisista: nos enfrenta de continuo con nuestra propia mediocridad. Toda virtud es una cumbre entre dos vicios, un perfil de alturas entre dos abismos: así el coraje –entre cobardía y temeridad–, la dignidad –entre complacencia y egoísmo– o la dulzura, entre cólera y apatía...[6] ¿Pero quién puede vivir siempre en las cumbres? Pensar las virtudes es medir la distancia que nos separa de ellas. Pensar sus excelencias es pensar nuestra insuficiencia o nuestra miseria. Es un primer paso, y quizá el único que se pueda pedir a un libro. El resto es vivir. ¿Cómo podría un libro hacer las veces de la vida? Eso no quiere decir que sea inútil o que no tenga importancia moral. La reflexión sobre las virtudes no nos torna virtuosos, o en todo caso no basta para ello. Sin embargo, desarrolla la humildad, que es una virtud. Humildad *intelectual* por la riqueza del tema y de la tradición que lo ha estudiado. Humildad *moral* por la constante comprobación de la carencia de virtud a que nos enfrenta, privación que no podríamos aceptar sin admitir nuestras debilidades.

Este tratado sobre las virtudes sólo será útil a quienes carecen de ellas, lo que hace un público bastante amplio, que debe disculpar al autor el haber osado –no a pesar, sino debido a su propia indignidad– emprender la obra. El placer que he logrado me ha parecido una justificación suficiente. En cuanto al de los lectores, sólo llegará, si llega, por añadidura: no es trabajo, sino gracia. A ellos, entonces, mi gratitud.

1
La cortesía

La cortesía es la primera virtud, y quizás el origen de todas. También es la más pobre, la más superficial, la más discutible ¿Tal vez no sea una virtud? En todo caso, virtud reducida. La cortesía se burla de la moral, y la moral de la cortesía. Un nazi cortés no modifica en nada el horror del nazismo, y ese *nada* es característico de la cortesía. Virtud de pura forma, virtud de etiqueta, virtud de ostentación. Apariencia de virtud y sólo apariencia.

Si bien la cortesía es un valor innegable, es ambiguo, insuficiente en sí mismo (puede disfrazar lo mejor y lo peor) y por ello, turbio. ¿La insistencia en la forma oculta algo? Es un artificio, un adorno, y éstos son siempre equívocos. En alguna parte Diderot evoca la "insultante cortesía" de los poderosos, y habría que recordar también los modales obsequiosos y serviles de los ínfimos. Sería mejor el desprecio sin elocuencia y la obediencia sin modales.

Hay peor. Un cabrón no es menos indigno por ser cortés, y quizá lo sea más. Resulta incierto que su ignominia se deba a la hipocresía, pues la cortesía no pretende ser moral. El cabrón cortés podría incluso ser cínico, y malvado, sin faltar a la cortesía. Quizá lo más chocante sea el contraste. Mas no el contraste entre la apariencia de virtud y su ausencia (eso sería hipocresía), ya que nuestro cabrón es cortés por antonomasia (por lo demás quien lo parece lo es en grado suficiente). Contraste, más bien, entre semblanza (en la cortesía, la semblanza es la realidad: el

ser de la cortesía se acaba en la apariencia) y ausencia de toda virtud, entre apariencia de virtud y presencia de vicios, de maldad genuina. Al considerar el contraste por sí solo, semeja más estético que moral y produce más sorpresa que rechazo, más asombro que reprobación. Se suma lo siguiente, de orden ético: la cortesía torna peor y más abominable al malvado: revela en el cabrón una educación sin la cual su maldad sería, de alguna manera, comprensible. El cabrón cortés es lo opuesto de un animal (y no es que pensemos mal de los animales); es lo opuesto de un salvaje, sin insultar a los salvajes. Antítesis del bruto espeso, grosero, inculto, sin duda temible, pero cuya obstinada y feroz violencia es excusable por la incultura. El cabrón cortés no es un animal, no es un salvaje ni un bruto: es civilizado, educado, bien criado, e imperdonable en consecuencia. ¿Quién puede saber si el patán agresivo es malvado o sólo mal educado? Sin embargo, en el caso del torturador refinado no caben dudas: la sangre destaca mejor en los guantes blancos y el horror es más evidente si es una política. Dicen que los nazis, al menos algunos, sobresalían en ese papel. Y todos saben que parte de la ignominia alemana se jugó allí, en esa amalgama de brutalidad y civilización, de violencia y civilidad, en esa crueldad a veces refinada, a veces bestial, pero siempre sanguinaria, y acaso más culpable por su finura, más inhumana por su forma humana, más bárbara por ser civilizada. En un ser grosero podemos culpar lo animal, la ignorancia, la incultura, atribuir la falta a un trauma infantil o al fracaso de la sociedad. No así en el refinado. Su urbanidad es una circunstancia agravante que acusa al hombre, al pueblo y a la sociedad en sus éxitos –no en sus falencias, que podrían ser disculpas–. *Bien educado*, se dice, y es decirlo todo. El nazismo, en cuanto victoria de la sociedad alemana (Jankélevitch agregaría: y de *la cultura alemana,* pero eso sólo podían permitírselo él o sus contemporáneos), condena a Alemania, me refiero a esa Alemania que escuchaba a Beethoven en los *lager* mientras asesinaba niños...

Me extravío, más por vigilancia que por descuido. Con la cortesía, lo más importante es no dejarse engañar. La cortesía no es una virtud, y no podría hacer las veces de ninguna.

¿Por qué decir entonces que es la primera y tal vez el origen de todas? Es menos contradictorio de lo que parece. El origen de las virtudes no podría ser una de ellas (pues supondría un origen anterior, lo que no puede ser); y quien sabe si no es propio de la esencia de las virtudes esa falta de excelencia de la primera.

¿Por qué *primera*? Hablo según el orden del tiempo y me dirijo al individuo. El recién nacido no tiene moral ni puede tenerla. Tampoco el lactante ni, por bastante tiempo, el niño pequeño. Lo que éste descubre, sin embargo, y muy pronto, es la prohibición. "¡No hagas eso: es sucio, está mal, es feo, es malo..!" O bien: "es peligroso"; luego diferenciará lo que está mal (la *infracción*) y lo que *hace mal** (el peligro). La infracción es el mal propio del humano, el mal que no duele (al menos a quien lo propina), el mal sin peligro inmediato o intrínseco. ¿Entonces, a qué prohibirla? Porque así debe ser, porque es sucia, fea, mala... En el niño, el hecho es anterior al derecho, o más bien, el derecho sólo es un hecho entre otros. Existe lo permitido y lo prohibido, lo debido y lo indebido. ¿El bien? ¿El mal? Basta la norma, principio y soporte del juicio. ¿Significa eso que la norma no tiene otro fundamento que la convención, otro justificativo que el uso y respeto de los usos: regla de hecho, regla de pura forma, regla de cortesía...? No decir malas palabras, no interrumpir a las personas, no empujar, no robar, no mentir... Todas estas prohibiciones se presentan al niño de manera análoga: "no está bien". La cortesía es entonces anterior a la moral, o, más bien, al principio la moral sólo es cortesía, sometimiento a la costumbre (aquí los sociólogos tienen razón contra Kant, por lo menos en el inicio, y Kant no lo negaría), a la regla instituida, al juego normado de las apariencias: sumisión al mundo y a los modales del mundo.

No se puede, dice Kant, deducir lo que se debe hacer a partir de lo que se hace. Sin embargo el niño está obligado a ello, y es su única manera de llegar a ser humano. "El hombre sólo puede hacerse hombre mediante la educación", reconoce Kant, "y es

* "Ce qui fait mal", literalmente, "lo que duele". (N. del T.)

sólo lo que la educación hace de él",[1] y la disciplina, en primer lugar, "transforma la animalidad en humanidad".[2] Es imposible decirlo mejor. El uso es previo al valor, la obediencia anterior al respeto, la imitación preexistente al deber. Así, la cortesía ("eso no se hace") precede a la moral ("eso *no debe* hacerse"), que sólo se instaura poco a poco, cual una delicadeza interiorizada, liberada de apariencias e intereses, concentrada en lo intencional (que no tiene relación con la cortesía). Sin embargo, si la cortesía no preexistiera, la moral difícilmente podría emerger. Los buenos modales preceden a las buenas acciones, y llevan a ellas. La moral es cortesía del alma, *savoir-vivre* de sí-mismo a sí-mismo (incluso cuando se trata sobre todo del otro), protocolo de vida interior, código de deberes, liturgia de lo esencial. "Moneda de papel", dice Kant, pero más valiosa que nada; sería tan desatinado suprimirla cuanto tomarla por oro genuino;[3] "moneda de vellón" dice también, amable periferia de la virtud.[4] ¿Y qué niño llegaría a ser virtuoso sin esa apariencia, sin esa amabilidad?

La moral empieza entonces por lo más bajo (la cortesía); en alguna parte debe empezar. Ninguna virtud es natural: hay que *volverse* virtuoso. ¿De qué manera? "Aprendemos a hacer las cosas haciéndolas",[5] explicaba Aristóteles. Sin embargo, es difícil hacerlas sin haberlas aprendido primero, lo que produce un círculo vicioso, cuya única salida –a no ser por la cortesía– sería el *a priori*. Pero el *a priori* no está a nuestro alcance; la cortesía, sí. "La práctica de acciones justas nos torna justos", proseguía Aristóteles, "la práctica de acciones moderadas nos vuelve moderados, la práctica de acciones valientes nos transforma en valientes".[6] ¿Cómo actuar con justicia si no se es justo? ¿Con moderación, sin ser moderado? ¿Con valentía, sin ser valiente? Por hábito, parece responder Aristóteles, y la respuesta es insuficiente: el hábito supone la existencia previa de aquello a que estamos habituados y, así, no puede ser explicativo. Kant nos ilumina más, cuando describe esos primeros simulacros de virtud por la disciplina, es decir por un apremio externo: lo que el niño, a falta de instinto, no puede hacer por sí mismo "debe ser hecho por otros en su lugar" y así "una generación educa a la otra".[7] Sin duda. ¿Mas qué es la disciplina, en una familia, sino el respeto de los usos y

de los buenos modales? Disciplina normativa más que apremiante, menos dirigida al orden que a una cierta sociabilidad amable; disciplina de finura, no de vigilancia. Gracias a ella, imitando los exteriores de la virtud, tenemos la posibilidad de volvernos virtuosos. "Si bien la cortesía", observaba La Bruyère, "no inspira siempre bondad, equidad, complacencia o gratitud, al menos las figura y hace que el hombre parezca por fuera como debería ser por dentro".[8] Por eso es insuficiente en el adulto, e inevitable en el niño. Es sólo un comienzo. Decir "por favor" o "disculpa" es semblanza de respeto; decir "gracias", apariencia de gratitud. Respeto y gratitud empiezan así. Tal como la naturaleza imita al arte, la moral imita a la cortesía, que a su vez la imita. "Hablar de deber a los niños es perder el tiempo", reconocía Kant,[9] y sin duda tenía razón. ¿Pero quién, por ello, renunciaría a enseñarles cortesía? Y sin ella, ¿qué sabríamos de nuestros deberes? Nos convertimos en seres morales –y es necesario que así sea para que la moral, e incluso la inmoralidad, sean simplemente posibles– por educación, no por virtud; por la forma, no por el bien; por cortesía, no por moral; por respeto de las costumbres, no de los valores. La moral es primero un artificio y después un artefacto. Uno se torna virtuoso parodiando la virtud de otros: "Por el hecho de que los hombres actúan esos roles", escribe Kant, "las virtudes –cuyas apariencias concertadas imitan por un tiempo– poco a poco despiertan, y se integran en sus hábitos".[10] La cortesía es anterior a la moral, y la permite. "Fingimiento", dice Kant; pero moralizador.[11] Se debe primero adoptar "las formas del bien", sin duda no para contentarse, sino para acceder a la virtud que figuran, que sólo adviene mediante la imitación.[12] "La apariencia del bien en los demás", escribe también Kant, "no deja de tener valor para nosotros: de ese juego de simulaciones, que suscita el respeto acaso sin merecerlo, lo serio puede nacer",[13] y sin ello la moral no podría transmitirse ni constituirse. "Las inclinaciones morales vienen de actos que se le parecen", decía Aristóteles.[14] La cortesía es esa *semblanza* de virtud de donde provienen las virtudes.

La cortesía, por tanto, salva a la moral del círculo vicioso (sin la cortesía habría que ser virtuoso para poder llegar a serlo) al

crear las condiciones necesarias para su aparición e incluso, en parte, para su desarrollo. Las diferencias entre una persona perfectamente delicada y otra sólo benigna, respetuosa, modesta... suelen ser ínfimas: uno termina por parecerse a lo que imita, y, sin querer, la cortesía lleva o puede llevar a la moral. Los padres lo saben, y es lo que llaman educar a los niños. Entiendo que la cortesía no lo es todo, ni siquiera lo esencial. Con todo, ser bien educado, en el hablar corriente, es ante todo ser cortés, y eso dice mucho. Si sólo estuviera en juego la urbanidad, ninguno de nosotros, salvo por manía o cursilería, reñiría a los niños mil veces (¡qué digo, mil! muchas más...) para que digan "por favor", "gracias", "disculpa". El respeto se aprende allí, en esa domesticación. Esta palabra puede molestar, lo sé, pero la verdad es inevitable. No basta el amor para educar a los niños; ni siquiera basta para hacerlos gentiles y amables. La cortesía tampoco alcanza, y por ello ambas cosas son necesarias. La educación familiar se juega entonces, me parece, entre la más pequeña de las virtudes –que aún no es moral– y la más grande, que ya no lo es. Resta el aprendizaje del idioma. Pero si la cortesía es el arte de los signos –como quería Alain– aprender a hablar toma el relevo.[15] Es un uso continuo, y respeto del uso, que sólo es bueno cuando es respetado. *"El buen uso"* podría ser el título de un manual de saber vivir, y es también el de una gramática (la de Grevisse) muy famosa y bella. Hacer lo que se hace, decir lo que se dice... Es revelador que en los dos casos se hable de *corrección*, cortesía mínima, y como obligada. La virtud y el estilo vendrán después.

La cortesía, entonces, no es una virtud, sino el simulacro que la imita (en los adultos) o que la prepara (en los niños). Con los años cambia su alcance, si no su naturaleza. Esencial durante la infancia, no lo es en la edad adulta. Un adulto malvado es peor que un niño mal educado. Y ya no somos niños. Sabemos amar, juzgar, querer... Así, somos capaces de virtud, capaces de amor, a lo que la cortesía no puede reemplazar. Un patán generoso será siempre más valioso que un egoísta bien educado; un buen hombre incivil, más que una basura refinada. La cortesía sólo es una gimnasia de la expresión, decía Alain,[16] es decir que pertenece al cuerpo, y sin duda en ella importan el corazón y el alma. Incluso

hay personas a quienes incomoda la cortesía, por su alarmante perfección. "Demasiado delicado para ser honesto", se dice entonces, ya que la honestidad impone a veces chocar, disgustar, empujar. Aun honrados, muchos seguirán toda la vida prisioneros de los buenos modales, y sólo se mostrarán a los demás a través del cristal –nunca transparente– de la cortesía, como si hubieran confundido de una vez por todas la verdad y la civilidad. En el estilo BCBG,* como se dice ahora, hay mucho de eso. La cortesía, si se la toma demasiado en serio, es el reverso de la autenticidad. Aquellos que son *"bon chic bon genre"* semejan niños demasiado obedientes, aprisionados en las normas, engañados por los usos y los artificios convencionales. Les faltó la adolescencia –por la que nos hacemos hombres y mujeres–, la adolescencia que relega la cortesía a lo irrisorio, la adolescencia que no necesita lo convencional, que sólo ama el amor, la verdad y la virtud, la bella, la incivilizada adolescencia... Una vez adultos, serán más indulgentes, y más sabios. Sin embargo, puestos a elegir entre distintos tipos de inmadurez, es moralmente mejor la prolongada adolescencia que un niño demasiado obediente para poder crecer: mejor honesto y descortés, que cortés y deshonesto...

La vida no es sólo *un arte de vivir*. Cortesía no equivale a moral, pero es importante porque prepara grandes cosas. Es un ritual sin Dios, un ceremonial sin culto, una etiqueta sin monarca. Forma vacía, sólo valiosa por su vacuidad. Una cortesía henchida de sí misma, una cortesía que se toma en serio, una cortesía que cree en sí misma, es cortesía engañada por sus modales y que viola las reglas que prescribe. La cortesía es insuficiente, y es descortés ser suficiente.

La cortesía no es una virtud; es una cualidad puramente formal. Considerada en sí misma, es secundaria, irrisoria, casi insignificante: es casi nada al lado de la virtud, o de la inteligencia. Y

* "Bon Chic Bon Genre", "bien educado, bien nacido", diríamos tal vez. (N. del T.)

la cortesía, en su exquisita reserva, debe saber expresarlo. Es obvio, sin embargo, que los seres virtuosos e inteligentes no están dispensados de ella. Ni siquiera el amor podría prescindir de las formas. Es lo que los niños deben aprender de sus padres, de esos padres que los aman tanto –incluso demasiado, incluso mal– y que no dejan de regañarlos, no sobre el fondo (¿quién osaría decir a su hijo/a "no me quieres bastante"?), sino sobre la forma. Los filósofos discutirán para indagar si la forma primera es, en verdad, el todo, y si lo que distingue la moral de la cortesía es algo más que una ilusión. Es posible que todo sea uso y respeto de los usos, que todo sea cortesía. Sin embargo, no lo creo. El amor persiste, y la dulzura, y la compasión. La cortesía no es todo y es casi nada. Pero el hombre, también, es casi un animal.

2
La fidelidad

El pasado ya no es, el porvenir todavía no es: lo característico de la naturaleza es el olvido y la improvisación. ¿Hay algo más improvisado, cada vez, que la primavera? ¿Algo tan rápidamente olvidado? Incluso la repetición, tan admirable, es un engaño: las estaciones se repiten porque se olvidan, y la falta de innovación torna siempre nueva a la naturaleza. Toda invención verdadera, toda creación verdadera, supone la memoria. Por entenderlo así, Bergson tuvo que idear una memoria del mundo (la duración) que no existe, porque sería Dios. La naturaleza olvida ser Dios, o Dios se olvida en la naturaleza. La historia del universo –y sin duda hay una– es una sucesión de improvisaciones caóticas o azarosas, sin proyecto (ni siquiera el de improvisar) ni memoria. Lo contrario de una obra, o que sólo se constituye por casualidad en obra. Borrador improbable y sin mañana, porque lo que se repite y perdura sólo adviene mediante el cambio, y nada empieza que no deba terminar. La inconstancia es la norma; el olvido es la norma. Lo real, de instante en instante, es siempre nuevo, y el mundo es esa actualidad, esa perenne novedad.

La naturaleza es la gran olvidadiza, y en ello reside, también, el que sea material. Pues la materia es el olvido mismo: sólo hay memoria en el espíritu. El olvido tendrá entonces la última palabra como tuvo la primera, como no cesa de tenerla. Lo real es esa primera palabra del ser, esa continua primera palabra. ¿Cómo querría decir algo? No obstante, el niño-rey (el tiempo) no es tartamudo: no habla ni calla, no inventa ni repite. Inconstancia, olvido e inocencia son los rasgos de su reinado infantil. El devenir es infiel, e incluso las estaciones son volubles.

Pero hay el espíritu, hay la memoria. De poco peso y de poca duración; esta fragilidad es el espíritu mismo. Mortal en medio de los mortales, pero vivo, como espíritu, sólo por el recuerdo conservado... El espíritu es memoria, y quizás no sea nada más que memoria. Pensar es recordar nuestros pensamientos; desear es recordar lo que deseamos. No quiero decir que sólo podamos pensar siempre lo mismo, ni querer lo que ya quisimos. ¿Pero qué sería una invención sin memoria? ¿Y una decisión, sin memoria? Si el cuerpo es el presente del ahora, el espíritu lo es del ayer, en el doble sentido de la palabra *presente:* lo que el pasado nos lega y lo que perdura en nosotros. San Agustín llamó a la memoria "el presente del pasado".[1] Allí nace el espíritu. El espíritu inquieto, el espíritu fiel.

La inquietud, memoria del futuro, nos acecha lo suficiente. Es su naturaleza, o más bien la nuestra. ¿Quién olvidaría –fuera de los sabios o los insanos– que tiene un porvenir? ¿Y quién, aparte los malvados, se ocuparía sólo del propio? Los hombres son egoístas, pero menos de lo que a veces se cree: helos ahí, aun sin hijos, inquietos por las generaciones futuras, y esa inquietud es bella. El mismo a quien fumar no angustia, se alarma por un agujero en el ozono. Indiferente a sí mismo, ansioso por los demás. ¿Quién podría reprochárselo? El porvenir no se olvida (se olvidaría, más bien, el presente...), y tanto menos cuanto más desconocido.

El pasado es más desvalido. El porvenir nos inquieta y nos acecha: su nada hace su fuerza. Del pasado, al contrario, parece que no tuviéramos nada más que temer, nada más que esperar; y en parte es verdad. Epicuro lo erigió en sabiduría: en la tormenta del tiempo, el puerto profundo de la memoria... Pero el olvido es más seguro. Si los neuróticos sufren de reminiscencias, como decía Freud, la salud psíquica debe, de alguna manera, nutrirse de olvido. "¡Dios guarde al hombre de olvidar olvidar!", escribe el poeta, y Nietzsche vio claro de qué lado estaban la vida y la dicha. "Es posible vivir casi sin recuerdos y vivir feliz, como lo demuestra el animal, pero es imposible vivir sin olvido".[2] Actúa entonces. Resta saber si el objetivo es la vida, si el designio es la felicidad... Si así fuera, ¿esta vida y esta felicidad específicas? ¿O

deberíamos envidiar al animal, a la planta, a la piedra? Y en tal caso, ¿deberíamos someternos a esa envidia? ¿Qué quedaría del espíritu? ¿Qué quedaría de la humanidad? ¿Debemos propender sólo a la salud, a la higiene? Reflexión *sanitaria,*[3] que en ello encuentra su fuerza y sus límites. Aun cuando el espíritu fuera una enfermedad y la humanidad una desgracia, esa enfermedad y esa desgracia son de nosotros, pues son nosotros, ya que sólo somos por ellos. Del pasado, no hagamos tabla rasa. Toda la dignidad del hombre está en el pensamiento; toda la dignidad del pensamiento está en la memoria. Pensamiento desmemoriado es pensamiento, quizás, pero sin espíritu. Deseo desmemoriado sin duda es deseo, pero es deseo sin voluntad, sin corazón, sin alma. La ciencia y el animal dan una idea aproximada del olvido, e incluso eso no se verifica en todos los animales (algunos son fieles, dicen) ni, tal vez, en todas las ciencias. Poco importa. El hombre sólo es espíritu por la memoria; humano por la fidelidad. ¡Guárdate hombre, de olvidar recordar!

El espíritu fiel es el espíritu mismo.

Abordo el problema desde lejos, por inmenso. La fidelidad no es un valor entre otros, una virtud entre otras: es el porqué y el para qué de valores y virtudes. No existiría la justicia sin la fidelidad de los justos; la paz sin la fidelidad de los mansos; la libertad sin la fidelidad de los espíritus libres... y de nada valdría la verdad sin la fidelidad de los veraces. Quizá no fuera menos verdadera, pero sería una verdad sin valor, de donde ninguna virtud podría nacer. Tal vez no haya salud sin olvido; mas no hay virtud sin fidelidad. ¿Higiene o moral? Higiene *y* moral. Pues no se trata de no olvidar nada ni de ser fiel a cualquier cosa. Ni salud basta ni fidelidad se impone. "No se trata de ser sublime; basta ser fiel y serio".[4] Hemos llegado. La fidelidad es virtud de memoria, y la memoria misma como virtud.

¿Pero qué memoria? ¿O memoria de qué? ¿Y en qué condiciones? ¿Y dentro de qué límites? No se trata, repitámoslo, de ser fiel a cualquier cosa: eso no sería fidelidad sino evasión, testarudez, rutina, fanatismo... Un aristotélico diría que toda virtud se

opone a dos excesos: la versatilidad y la obstinación, y ambos son recusados por la fidelidad. Si se quiere, es un justo medio, pero no como lo entienden los tibios o los frívolos (¡no es cuestión de ser un poco versátil, y un poco porfiado!). El centro del blanco daría la pauta, mejor que la ciénaga de nuestras asambleas. Perfil de cumbres, decía, entre dos abismos.[5] La fidelidad no es versátil ni porfiada, y por ello es fiel.

¿Vale entonces en sí misma? ¿Por sí misma? ¿Para sí misma? No, o no sólo así: se valoriza por su objeto. No se cambia de amigo como de camisa, señalaba más o menos Aristóteles,[6] y sería tan ridículo ser fiel a la ropa como culpable no serlo con los amigos, salvo –como dice por lo demás el filósofo– "exceso de perversidad por su parte".[7] La fidelidad no excusa todo: ser fiel a lo peor es peor que renegar de ello. Los SS juraban fidelidad a Hitler; su fidelidad en el crimen era criminal. Fidelidad al mal es mala fidelidad. Y "la fidelidad en la estupidez", observa Jankélevitch, "es una estupidez más".[8] Este es lugar adecuado –fidelidad de colegial, aunque reacio–* para citar al Maestro:

> "¿La fidelidad es o no es loable? Es "según"; dicho de otra manera: depende de los valores a que se es fiel. ¿Fiel *a qué*? [...] Nadie dirá que el resentimiento es una virtud, aunque sigue fiel a su odio o a sus cóleras; la buena memoria de los agravios es mala fidelidad. Tratándose de fidelidad, ¿acaso el epíteto no es todo? Hay incluso una fidelidad a las cosas nimias, y es mezquindad y memoria tenaz de pequeñeces, empecinamientos. [...] La virtud que queremos no es cualquier fidelidad; es la buena fidelidad, la gran fidelidad".[9]

Sea: fidelidad amante, virtuosa, voluntaria.[10] No basta recordar. Se puede olvidar sin ser infiel, por lo demás, o ser infiel sin olvidar. Mejor, la fidelidad *supone* la memoria: sólo se puede ser fiel o infiel a lo que se recuerda (un amnésico no podría cumplir o traicionar su palabra) y en esto fidelidad e infidelidad son dos formas opuestas, virtuosa una y la otra no, del recuerdo. La fidelidad es "la virtud de lo Mismo", decía además Jankélevitch;[11] pero en un mundo donde todo cambia (y así es el mundo), lo

* El autor fue alumno de V. Jankélevitch.

mismo sólo perdura por la memoria y la voluntad. Nadie se baña dos veces en el mismo río ni ama dos veces a la misma mujer. Pascal: "ya no ama a la que amaba hace diez años. Digo bien: ni él ni ella son los mismos. Era joven, y ella también; ahora es otra. Tal vez la amaría todavía como era entonces".[12] La fidelidad es la virtud de lo *mismo*, por la que lo mismo existe o resiste.

¿Por qué habría de cumplir mi promesa de anoche, cuando no soy el mismo hoy? ¿Por qué? Por fidelidad. Ahí reside, según Montaigne, el verdadero fundamento de la identidad personal: "El fundamento de mi ser y de mi identidad es puramente moral: está en la fidelidad a la fe que me he jurado a mí mismo. No soy realmente el mismo de ayer; sólo soy el mismo porque me *reconozco* igual, porque adopto, *como mío,* un pasado específico y porque me parece reconocer en el futuro mi compromiso presente como siempre el mío".[13] Sin memoria fiel no habría deberes, pues no hay sujeto moral sin fidelidad de uno mismo a uno mismo. La infidelidad es posible porque la fidelidad es virtud de memoria y la infidelidad es su culpa (más que su defecto o carencia). La anamnesis no es todo: la buena memoria no siempre es buena, el recuerdo preciso no siempre es amante o respetuoso. Virtud de memoria es más que memoria; fidelidad es más que exactitud. La fidelidad es lo contrario, no del olvido, sino de la versatilidad frívola o interesada, de la negación, de la perfidia, de la inconstancia. Sin embargo se opone al olvido (igual que cualquier virtud se opone a la pendiente que remonta) que la infidelidad termina por imponer: porque primero se traiciona lo que se recuerda y después se olvida lo que se ha traicionado... Así, la infidelidad se extingue en su triunfo, en tanto que la fidelidad sólo vence, siempre transitoriamente, rechazando su extinción (no conoce otro éxito, quiero decir, que la perpetuación sin fin del combate contra el olvido o la negación). Fidelidad *desesperada,* escribe Jankélevitch.[14] Es que "la lucha es desigual entre la irresistible marea del olvido, que a la larga sumerge todas las cosas, y las protestas desesperadas e intermitentes de la memoria. Al recomendarnos el olvido, los maestros del perdón nos aconsejan lo que no es materia de consejo: los olvidadizos se encargan de ello, sólo piden eso. El pasado reclama nuestra piedad y nues-

tra gratitud: porque el pasado no se defiende solo, como se defienden el presente y el porvenir..."[15] Tal es el deber de la memoria: piedad y gratitud con el pasado. El duro deber, el exigente deber, el imprescriptible deber de ser fiel...

Sin duda ese deber tiene grados. En el texto que acabo de citar, Jankélevitch piensa en los campos de concentración nazis y en el martirio del pueblo judío. El martirio absoluto impone un deber absoluto. No tenemos que ser fieles por la misma razón, ni en el mismo grado, a nuestros primeros amores o a los campeones ciclistas que entusiasmaron nuestra infancia... La fidelidad debe aplicarse a lo que vale y en proporción (si puede decirse, ya que se trata de valores no cuantificables) al valor del objeto. Ante todo: fidelidad al sufrimiento, al coraje desinteresado, al amor... Me pregunto si el sufrimiento es un valor. Considerado en sí mismo, no, o sólo de manera negativa: el sufrimiento es un mal, y se equivocaría quien viera en él una redención. Pero si el sufrimiento no es un valor, toda vida doliente lo es, por el amor que exige o merece: amar al que sufre (la caridad de los cristianos, la conmiseración de los budistas, la *commiseratio* de los espinocistas...) es más importante que amar lo bello o grandioso; el mérito del objeto determina la valía del acto fiel. Por ello la fidelidad –a un valor o a alguien– es fidelidad al amor, por amor. La fidelidad es amor fiel: el uso popular no se equivoca, o se equivoca al errar sobre el amor (si lo limita, abusivamente, a las relaciones de pareja). No quiero decir que todo amor sea fiel (la fidelidad no se reduce al amor); pero toda fidelidad es amante (la fidelidad en el odio no es fidelidad: es rencor o encarnizamiento), y buena por eso, y amable por eso. ¡Fidelidad, entonces, a la fidelidad, y a los diversos grados de fidelidad!

En cuanto a los ámbitos específicos, su enumeración no tendría fin. Permítaseme evocar –y fugazmente– sólo tres: el pensamiento, la moral, la pareja.

Que exista una fidelidad del pensamiento, es bastante claro. No se piensa cualquier cosa, ya que pensar cualquier cosa no sería pensar. La dialéctica misma, tan cómoda para los sofistas,

sólo es pensamiento gracias a la fidelidad a sus leyes y exigencias, a la contradicción misma que asume y supera. “No hay que confundir”, decía Sartre, “la dialéctica con el mariposeo de las ideas”. La fidelidad es más o menos lo que las distingue, como vemos en la gran *Lógica* de Hegel que es tan fiel a su comienzo y a su insólito rigor. Más generalmente, se puede decir que un pensamiento sólo escapa a la nada o al parloteo por el esfuerzo que lo constituye, por su resistencia al olvido, a la inconstancia de las modas o los intereses, a las seducciones del instante o del poder. Todo pensamiento, observa Marcel Conche, “arriesga continuamente perderse si no hacemos un esfuerzo por conservarlo. No hay pensamiento sin memoria, sin lucha contra el olvido y el riesgo de olvidar”.[16] Es decir, no hay pensamiento sin fidelidad: para pensar no sólo hay que recordar (lo que sólo permitiría entonces la consciencia, y no toda consciencia es pensamiento); pero *querer* recordar. La fidelidad es esa voluntad, o más bien, es su acto y su virtud.

¿No supone asimismo la voluntad de pensar siempre lo que recordamos haber pensado? ¿La intención de no cambiar? Sí, y no. Sí, porque la voluntad de recordar un pensamiento sería vana si éste sólo valiera como recuerdo, cual fruslería mental o conceptual: ser fiel a las ideas no sólo es recordar que se las tuvo, sino querer conservarlas vivas (querer recordar no sólo que se las tuvo, sino *que se las tiene).* Pero no, sin embargo, pues querer conservarlas a la fuerza sería rehusar someterlas, en un momento dado, a la prueba de la discusión, de la experiencia o de la reflexión: ser fiel al pensamiento más que a la verdad sería ser infiel al pensamiento en cuanto tal y condenarse –incluso por una buena causa– a la sofística. Ante todo, fidelidad a la verdad. En eso la fidelidad se distingue de la fe y, *a fortiori,* del fanatismo. Ser fiel, para el pensamiento, no es rechazar un cambio de ideas (dogmatismo), ni someterlas a algo distinto de ellas mismas (fe), ni considerarlas un absoluto (fanatismo); es rehusar cambiarlas si no hay buenas y fuertes razones para ello y –ya que no siempre se las puede examinar– tener por verdadero, hasta nuevo estudio, aquello que una vez fuera sólida y claramente juzgado. Ni dogmatismo, entonces, ni inconstancia. Tenemos derecho a cam-

biar de idea, pero sólo cuando es un deber. Primero está la fidelidad a la verdad, después al recuerdo de la verdad (a la verdad *conservada*): tal es el pensamiento fiel, es decir, el pensamiento.

Cuando digo que la ciencia hace caso omiso de la fidelidad, entiéndaseme bien: no es el caso de los científicos ni de la ciencia mientras se hace. Pero, al considerar sus resultados, la ciencia vive en presente, no cesa de olvidar sus primeros pasos. A la inversa, la filosofía los prosigue, desde el comienzo. ¿Qué físico de hoy estudia a Newton? ¿Qué filósofo no estudia a Aristóteles? La ciencia progresa y olvida; la filosofía medita y recuerda. ¿Qué es, si no, la filosofía, aparte de una extrema fidelidad al pensamiento?

Vamos ahora a la moral. Parte de su esencia es su relación con la fidelidad. Kant, sin embargo, no habría estado de acuerdo; la fidelidad es un deber, habría dicho (por ejemplo entre amigos o esposos), pero el deber no puede acercarse a la fidelidad. La ley moral, siendo atemporal, está siempre ante nosotros: no se trata de ser fiel, sino de obedecer. Por otra parte, ¿fidelidad a qué? Si a lo que prescribe el deber, es superflua (porque el deber, haya o no fidelidad, se impone por sí mismo); si a otra cosa, es accesoria (porque sólo el deber importa absolutamente). En cuanto a la fidelidad que el deber impone (fidelidad a la palabra dada, fidelidad conyugal...), para Kant es sólo un caso particular del deber. La fidelidad está sometida a la ley moral, no la ley moral a la fidelidad.

Sí, si hay una ley moral, en el sentido que la entiende Kant –universal, absoluta, atemporal, incondicional...–, si hay, entonces, una razón práctica, que ordene absolutamente, sin miramiento alguno por el tiempo ni el espacio. ¿Pero qué sabemos de esa clase de razón? ¿Qué experiencia tenemos de ella? ¿Y quién puede creerla hoy en día? Kant tendría razón si hubiera una ley moral universal y absoluta, y por lo tanto, un fundamento objetivo de la moral. Yo no conozco ninguno, y nuestra época nos obliga, me parece, a ser morales sin creer en la verdad (absoluta) de la moral. ¿Entonces ser virtuosos en honor a qué? En honor a la fidelidad: por fidelidad a la fidelidad... Es, si se quie-

re, el espíritu judío, contra la razón alemana, el único que puede salvarla de la barbarie. "Qué ingenuidad", objetaba Bergson a Kant, "basar la moral en el culto a la razón, es decir, en la práctica, en el respeto del principio de no contradicción...".[17] Cavaillès, en su calidad de gran lógico, dirá lo mismo. Que una moral deba ser razonable, por cierto; porque debe ser universal (en todo caso, universalizable); pero ninguna razón le basta: "Ante un impulso de cierta intensidad, nada puede el principio de no contradicción y las evidencias más claras se difuminan. La geometría nunca salvó a nadie".[18] No existe la virtud *more geometrico.* ¿En qué sería menos coherente la barbarie que la civilización? ¿La avaricia menos lógica que la generosidad? Y aunque así fuera, ¿sería eso un argumento adecuado contra la barbarie o la avaricia? No quiero decir que deba renunciarse a la razón, ya que el espíritu no sobreviviría. Se trata sencillamente de no confundir la razón, que es fidelidad a lo verdadero, y la moral, que es fidelidad a la ley y al amor. Las dos pueden caminar a la par, por supuesto, y es lo que llamo espíritu. Pero no por eso razón y moral dejan de ser dos, e irreductibles una a la otra. Dicho de otra manera: la moral no es verdadera, pero es valiosa; no es objeto de conocimiento (el conocimiento que podemos tener de ella no muestra su valor); es objeto de voluntad. Es histórica, no atemporal. No está delante de nosotros, está detrás. Si no hay fundamento para la moral, si no puede haberlo, la fidelidad hace sus veces. Por ella no nos sometemos a la atemporalidad de una ley moral universal, sino a la historicidad de un valor, a la presencia en nosotros, siempre particular, del pasado, ya se trate del pasado de la humanidad en general (la cultura, la civilización: lo que nos separa de la barbarie) o, en particular, a la de nuestro pasado personal o al de nuestros ancestros (el *super-yo* de Freud, la educación de cada uno: lo que separa nuestra moral de la moral de los demás). Fidelidad a la ley, por ser humana y no divina, particular y no universal (aun si es universalizable, y debe serlo), por histórica y no por atemporal: fidelidad a la historia, fidelidad a la civilización y a las Luces, fidelidad a la humanidad del hombre... No traicionar lo que la humanidad ha hecho de sí misma, lo que ha hecho de nosotros.

La moral empieza en la cortesía, dije;[19] prosigue –cambiando de naturaleza– en la fidelidad. Primero hacemos lo que se debe; después nos imponemos lo que se *debe* hacer. Primero se respetan los buenos modales, luego las buenas acciones; primero las buenas costumbres y después la bondad misma. Fidelidad al amor recibido, al ejemplo admirado, a la confianza otorgada, a la exigencia, a la paciencia, a la impaciencia, a la ley... El amor de la madre, la ley del padre. No invento nada y simplifico mucho. Pero de esto todos sabemos bastante. El deber, el interdicto, el remordimiento, la satisfacción de haber actuado bien, la voluntad de hacer bien las cosas, el respeto por el otro... Todo ello "depende en grado máximo de la educación", como decía Spinoza,[20] lo que no es motivo, por cierto, de dispensa... Es sólo moral, sin duda, y la moral no es todo ni lo esencial (el amor y la verdad importan más). ¿Pero quién, excepto el sabio o el santo, puede prescindir de ella? ¿Y cómo podría existir sin fidelidad? La fidelidad está en el principio de toda moral: es lo contrario de la "inversión de todos los valores", que supuestamente trastocaría también la fidelidad, y no puede, y se condena por ello. "Queremos ser *herederos* de toda la moralidad anterior", decía Nietzsche, "*no pretendemos* hacer nuevos gastos. Nuestra acción sólo es moralidad en rebelión contra su forma anterior".[21] Esta rebeldía, esta herencia, siguen siendo fidelidad. ¿Pero es necesario rebelarse? Y si así es, ¿contra quién? ¿Contra Sócrates? ¿Contra Epicteto? ¿Contra el Cristo de los Evangelios? ¿Contra Montaigne? ¿Contra Spinoza? ¿Quién podría hacerlo? ¿Quién lo desearía? ¿Cómo no ver que unos y otros son fieles, en lo esencial, a los mismos valores, valores que no se podrían resignar sin renunciar a la humanidad? "No he venido a destruir sino a cumplir..." Palabra de fiel, más bella aun sin la fe, y más apremiante sin la fe. Fidelidad al hombre, no a Dios, y al espíritu del hombre (a la humanidad, no en cuanto hecho biológico, sino como valor cultural). Todas las barbaries de este siglo se desencadenaron en nombre del futuro (el *Reich* de mil años, los mañanas que cantan o que debían cantar, el estalinismo...). Nadie me quitará la idea de que sólo fue posible resistir, moralmente, gracias a la fidelidad hacia un determinado pasado. El bárbaro es el infiel. Incluso los mañanas que

cantan sólo son moralmente deseables en nombre de valores harto antiguos; Marx lo había visto, y los marxistas empiezan a entenderlo. No existe una moral del porvenir. Toda moral, como toda cultura, viene del pasado. Sólo existe la moral fiel.

Para la pareja, es otra historia. Que algunas sean fieles, y otras no, es una verdad de hecho, que no parece, o ya no, esencial. Por lo menos si uno entiende por fidelidad, en sentido restringido, el uso exclusivo y mutuamente exclusivo del cuerpo del otro. ¿Por qué habríamos de amar a una sola persona? ¿Desear sólo a una persona? Ser fiel a nuestras ideas no es (¡por suerte!) tener sólo una; tampoco ser fiel a la amistad supone tener un solo amigo. Fidelidad, en ese ámbito, no es exclusividad. ¿Por qué tendría que ser diferente en el amor? ¿En aras de qué podríamos pretender disfrutar exclusivamente de otro? Que sea más cómodo o más seguro, más fácil de vivir, tal vez más dichoso es posible, e incluso, mientras el amor perdure, lo creo de buena gana. Sin embargo, ni la moral ni el amor me parecen depender de ello por principio. Que cada uno elija, según su fuerza o sus debilidades. Cada uno, o más bien, cada pareja: la verdad es un valor más alto que la exclusividad y el amor me parece menos traicionado por el amor (por el *otro* amor) que por la mentira. Otros pensarán distinto, y tal vez yo también, en algún otro momento. No es lo esencial. Hay parejas libres que son fieles, a su manera (fieles a su palabra, a su amor, a su libertad común...). Y tantas otras, estricta y tristemente fieles, en las que cada uno preferiría no serlo... El problema aquí no es tanto la fidelidad cuanto los celos, menos un asunto de amor que de sufrimiento. Y éste no es mi tema. Fidelidad no es compasión. ¿Acaso no son dos virtudes? Sin duda, pero ahí está el punto: son dos. No hacer sufrir es una cosa; no traicionar es otra, y es lo que llamamos fidelidad.

Lo esencial es saber qué hace que una pareja sea una pareja. El simple contacto sexual, incluso reiterado, evidentemente no basta. Y tampoco la simple cohabitación, incluso duradera. La pareja, en el sentido que entiendo la palabra, supone amor y duración. Supone por lo tanto fidelidad, toda vez que el amor sólo dura si se prolonga la pasión (demasiado breve para estabili-

zar una pareja, apenas adecuada para destruirla...) por la memoria y la voluntad. Es lo que significa el matrimonio, sin duda, y que el divorcio interrumpe. Y ni siquiera... Una amiga, divorciada y vuelta a casar, me decía que seguía siendo fiel, en algo, a su primer marido. "Quiero decir –me explicó– a lo que vivimos juntos, a nuestra historia, a nuestro amor... No quiero renegar de todo eso". Con más razón, ninguna pareja podría durar sin esa fidelidad, en cada uno, a su historia común, sin esa mezcla de confianza y de gratitud por la que las parejas felices (existen algunas) se tornan, al envejecer, tanto más conmovedoras que los enamorados que debutan y sólo sueñan su amor. Esta fidelidad me parece preciosa, más que la otra, y más esencial para la pareja. Que el amor se apague o decline, es siempre lo más probable, y es vano afligirse por ello. Pero, ya sea que se separen o que sigan viviendo juntos, la pareja sólo perdurará en cuanto pareja por esa fidelidad al amor recibido y otorgado, al amor compartido, y al recuerdo voluntario y agradecido de ese amor. Fidelidad es amor fiel, dije, y así es la pareja, incluso "moderna", incluso "libre". La fidelidad es el amor conservado de lo que fue, amor del amor, amor presente (voluntario y voluntariamente mantenido) del amor pasado. La fidelidad es amor fiel, ante todo, al amor.

¿Cómo podría jurar amarte siempre o no amar a nadie más? ¿Quién puede decir de esta agua no beberé? ¿Y si ya no hay amor, para qué mantener la ficción, las cargas y las exigencias? Pero esa no es una razón para negar lo que existió. ¿Por qué tendríamos que traicionar el pasado para amar el presente? Te juro, no que te amaré siempre, pero que siempre seré fiel a este amor que ahora vivimos.

El amor infiel, no es el amor *libre*. El amor infiel, es el amor que olvida, el amor renegado, el amor que detesta lo que amó y que a partir de allí se olvida o se detesta a sí mismo. ¿Pero sigue eso siendo amor?

Amame tanto como lo desees, mi amor; pero *no te olvides de nosotros*.

3
La prudencia

La cortesía es el origen de las virtudes; la fidelidad, su principio; la prudencia, su condición. ¿Es, en sí misma una virtud? La tradición responde que sí, y es lo primero que hace falta explicar.

La prudencia es una de las cuatro virtudes cardinales de la Antigüedad y de la Edad Media,[1] y quizá la más olvidada. Para los modernos, está más vinculada a la psicología que a la moral, más al cálculo que al deber. Ya Kant no veía en ella virtud alguna: sólo es amor de sí mismo, esclarecido o hábil, explicaba, sin duda no condenable, pero carente de valor moral y sólo con prescripciones hipotéticas.[2] Es prudente velar por la salud propia; pero ¿quién vería un mérito en ello? La prudencia es demasiado ventajosa para ser moral; el deber, demasiado absoluto para ser prudente. No es seguro, sin embargo, que Kant sea en esto el más moderno ni el más justo. Porque él mismo concluía que la veracidad es un deber absoluto, en cualquier circunstancia y sin importar las consecuencias: más vale faltar a la prudencia que al deber, aun para salvar a un inocente o para salvarse uno mismo (incluso, es el ejemplo que da, cuando unos asesinos te preguntan si tu amigo, a quien persiguen, está refugiado en tu casa).[3] Ya no podemos aceptar esto, me parece, a menos que creamos en ese absoluto al punto de sacrificarle nuestra vida, nuestros amigos o nuestros semejantes. Esa ética de la convicción –como la llamará Max Weber– nos asustaría: ¿qué vale lo absoluto de los principios si va en detrimento de la humanidad, del sentido común, de la dulzura, de la compasión? También hemos aprendido a desconfiar de la moral, y tanto más cuanto más absoluta se cree. A la ética de la convicción, preferimos lo que

Max Weber llama la ética de la responsabilidad, la cual, sin renunciar a los principios (¿cómo podría hacerlo?), se preocupa también de las consecuencias previsibles de la acción.[4] Una buena intención puede desembocar en catástrofes, y la pureza de los motivos, aun probada, jamás ha bastado para impedir lo peor. Sería culpable, entonces, contentarse con ello: la ética de la responsabilidad exige que respondamos no sólo de nuestras intenciones o principios, pero también, por poco que podamos preverlas, de las consecuencias de nuestros actos. Es una ética de la prudencia, y la única que vale. Más vale mentir a la Gestapo que abandonarle un judío o un miembro de la Resistencia. ¿En nombre de qué? En nombre de la prudencia, que es la justa determinación (para el hombre, por el hombre) de este *más vale*. Es moral aplicada, ¿y qué sería una moral que no se aplica? Las otras virtudes, sin la prudencia, sólo podrían pavimentar el infierno con sus buenas intenciones.

Pero hablaba de los Antiguos. El término *prudencia* está demasiado cargado de historia para no dar pábulo a equívocos y, además, casi ha desaparecido del vocabulario moral contemporáneo. Eso no significa que ya no necesitemos la cosa.

Examinémosla de más cerca: es sabido que los latinos traducían por *prudentia* la *phronesis* de los griegos, sobre todo la de Aristóteles o de los estoicos. ¿Que de qué se trataba? De una *virtud intelectual*, explicaba Aristóteles, porque concierne a la verdad, al conocimiento y a la razón: la prudencia es la disposición que permite discernir correctamente lo que es bueno o malo para el hombre (en una situación dada, no en general, no *per se:* en el mundo tal cual es) y actuar, en consecuencia, como conviene.[5] Es lo que podríamos llamar sentido común, pero al servicio de una buena voluntad; o inteligencia, pero virtuosa. En esto la prudencia condiciona a todas las otras virtudes: ninguna, sin ella, sabría qué hacer ni cómo el objetivo (el bien) que pretende. Santo Tomás mostró muy bien que, de las cuatro virtudes cardinales, la prudencia es quien debe dirigir a las demás:[6] sin ella, la temperancia, el coraje y la justicia no sabrían qué hacer ni cómo; serían virtudes ciegas o indeterminadas (el justo amaría la justicia sin saber cómo aplicarla en la práctica, el valiente no sabría

qué hacer de su coraje, etc.), así como la prudencia, sin éstas, sería sólo vacuidad o astucia. La prudencia tiene algo de modestia o de instrumental; se pone al servicio de fines que no son los suyos y sólo se ocupa, por sí misma, de la elección de medios.[7] Pero esto la torna irremplazable: ninguna acción, ninguna virtud –en todo caso ninguna virtud *en acto*– podría prescindir de ella.[8] La prudencia no reina (la justicia vale más, el amor vale más), pero gobierna. Ahora bien, ¿qué sería una monarquía sin gobierno? No basta amar la justicia para ser justo ni amar la paz para ser pacífico: también hace falta la buena deliberación, la buena decisión, la buena acción. La prudencia decide como el coraje provee.

Los estoicos la consideraban una ciencia ("la ciencia de las cosas que hacer y que no hacer", decían),[9] lo que Aristóteles refutó con razón, porque sólo hay ciencia de lo necesario y prudencia de lo contigente.[10] La prudencia supone la incertidumbre, el riesgo, el azar, lo desconocido. Un dios no la necesitaría, ¿pero cómo podría un hombre prescindir de ella? No es una ciencia; hace sus veces cuando la ciencia falta. Sólo se delibera allí donde hay opción, allí, dicho de otro modo, donde ninguna demostración es posible o suficiente: entonces no sólo hay que procurar el buen fin, sino los buenos medios para conseguirlo. Para ser un buen padre no basta amar a los hijos y desear su bien. Amar, decía Coluche, no dispensa de ser inteligente. Los griegos lo sabían, y tal vez mejor que nosotros. La *phronesis* era una forma de sabiduría práctica: sabiduría de la acción, para la acción, en la acción. No hizo las veces, sin embargo, de sabiduría (*sophia*), porque tampoco basta actuar bien para vivir bien ni ser virtuoso para ser feliz. Aristóteles tiene razón, aquí, contra casi todos los antiguos:[11] la virtud es tan insuficiente para la felicidad como la felicidad para la virtud. Ambas necesitan, empero, de la prudencia, y ni siquiera la sabiduría misma podría descartarla. Sabiduría sin prudencia sería desatino, no sabiduría.

Epicuro dice quizás lo esencial: la prudencia, que elige (por "la comparación y el examen de las ventajas y las desventajas")[12] los deseos que conviene satisfacer, y por qué medios, es "más preciosa aun que la filosofía", y de ella "provienen todas las de-

más virtudes".[13] ¿Qué importa lo verdadero si no se sabe vivir? ¿Qué la justicia si se es incapaz de actuar con justicia? ¿Y para qué la querríamos si no aportara nada? La prudencia es una especie de *savoir-vivre* real (y no solo aparente, como la cortesía), que sería también un arte de disfrutar: nos sucede rechazar a menudo numerosos placeres, explica Epicuro, cuando conducen a un desagrado mayor, o buscar algún dolor cuando permite evitar otros peores o lograr un placer más vivo y más duradero.[14] Así, por ejemplo, solemos ir al dentista o al trabajo en pos de un placer diferido o indirecto (para evitar o suprimir el dolor) que la prudencia presagia o calcula. Virtud transitoria siempre, y aquiescente, a veces. Porque la prudencia considera el porvenir en la medida de nuestra aptitud para enfrentarlo (por lo que se afirma en la voluntad y no en la esperanza). Virtud presente, entonces (como toda virtud), pero previsora o anticipatoria. El hombre prudente no sólo está atento a lo que acontece sino a lo que puede acontecer: está atento y presta atención. *Prudentia*, señalaba Cicerón, deriva de *providere*,[15] que significa tanto *prever* como *proveer*. Virtud de la duración, del porvenir incierto, del momento favorable (el *kairos* de los griegos), virtud de paciencia y anticipación. No se puede vivir en el instante. No siempre se puede ir al placer por la ruta más corta. Lo real impone su ley, sus obstáculos, sus desvíos. La prudencia es el arte de evaluar: es el deseo lúcido, razonable. Los románticos la esquivan; prefieren sus sueños. Los hombres de acción, por el contrario, saben que no hay otra vía, incluso para realizar lo improbable o lo excepcional. La prudencia separa la acción del impulso; al héroe, de la tierra arrasada. En el fondo es lo que Freud llamará principio de realidad, o por lo menos la virtud concomitante: se trata de disfrutar lo más posible, de sufrir lo menos posible, pero considerando las restricciones y las incertidumbres de lo real o, dicho de otro modo (y topamos otra vez con la virtud intelectual de Aristóteles), *de hacerlo inteligentemente.* Así, en el hombre, la prudencia hace las veces del instinto en los animales y –decía Cicerón– de la providencia en los dioses.[16]

La *prudencia* de los Antiguos (*phronesis, prudentia*) va entonces mucho más allá de un simple soslayar el peligro, a lo que la

nuestra casi se reduce. Las dos están ligadas empero, y ésta se apoyaría, en efecto, a ojos de Aristóteles o de Epicuro, en aquélla. La prudencia determina lo que debe elegirse y evitarse. No obstante, el peligro acecha con mayor frecuencia a esta última categoría: de ahí la prudencia, en el sentido moderno del término (la prudencia como cautela). Hay riesgos que hace falta saber tomar, peligros que hay que saber enfrentar: de ahí la prudencia en el sentido antiguo del término (la prudencia como "virtud del riesgo y la decisión"[17]). La primera, lejos de abolir a la segunda, de ella depende. La prudencia no es miedo ni cobardía. Sin el coraje sólo sería pusilánime, así como el coraje, sin ella, solo sería temeridad o desatino.

Por otra parte, se advertirá que incluso en su sentido restringido y moderno, la prudencia sigue condicionando la virtud. Sólo los vivientes son virtuosos o pueden serlo (los muertos sólo pueden, en la mejor hipótesis, haberlo sido); sólo los prudentes están vivos o siguen vivos. Una imprudencia absoluta sería letal, siempre y a breve plazo. ¿Qué quedaría de la virtud? ¿Y de qué manera podría surgir? Hacía notar, a propósito de la cortesía, que al principio el niño no diferencia lo que está mal (la falta) de lo que hace daño* (el dolor, el peligro). Tampoco distingue entre moral y prudencia, porque en lo esencial ambas están sometidas, y por mucho tiempo, a la palabra o al poder de los padres. Pero hemos crecido (por la prudencia de nuestros padres y luego por la nuestra): esa distinción, por la que moral y prudencia se constituyen diferenciándose, ahora nos es imperativa. Confundirlas sería una falta; pero oponerlas siempre, sería otra. La prudencia aconseja, observaba Kant, la moral ordena.[18] Tenemos, entonces, necesidad de una y otra, solidariamente. La prudencia sólo es una virtud cuando está al servicio de un fin estimable (o sólo sería astucia), y ese fin sólo es completamente virtuoso cuando se apoya en medios adecuados (o sólo sería buenos sentimientos). "[Por lo que] no es posible ser hombre de bien sin prudencia", decía Aristóteles, "ni prudente sin virtud

* "...la différence entre ce qui est mal (la faute) et ce qui fait mal".

moral".[19] La prudencia no basta para la virtud (pues sólo delibera de los medios, mientras la virtud considera también los fines), pero ninguna virtud puede excluirla. El automovilista imprudente no sólo es peligroso; también es –por el poco caso que hace de la vida de los demás– moralmente condenable. A la inversa, ¿quién puede ignorar que el *safer sex**, que sólo es una sexualidad prudente, puede asimismo ser (por el respeto del posible enfermo a la salud del otro) una obligación moral? Entre adultos consintientes, la más libre sexualidad no es una falta. La imprudencia sí lo es. En estos tiempos de Sida, comportamientos que en sí mismos no serían de ningún modo condenables pueden así llegar a serlo, no por los placeres que procuran, que son inocentes, sino por los riesgos que ocasionan o hacen correr a otros. Sexualidad sin prudencia es sexualidad sin virtud o cuya virtud es, en todo caso, deficiente. Eso se repite en todos los campos. Un padre imprudente con sus hijos puede amarlos y desearles felicidad. Algo falta en su virtud de padre, sin embargo, y sin duda en su amor. Si sucediera un drama que habría podido evitar, entendería muy bien que no es por entero inocente, aunque no sea del todo responsable. En primer lugar, no dañar. En primer lugar, proteger. Es la prudencia misma, sin la cual toda virtud sería impotente o nefasta.

Ya dije que la prudencia no prohíbe el riesgo ni evita siempre el peligro. Vean al alpinista o al marino: la prudencia forma parte de su oficio. ¿Qué riesgo? ¿Qué peligro? ¿Dentro de qué límites? ¿Con qué fin? El principio de placer lo dispone, y es lo que llamamos deseo o amor. ¿Cómo? ¿Por qué medios? ¿Con qué precauciones? El principio de realidad decide, y es prudencia cuando decide lo *mejor posible*.

"La prudencia", decía San Agustín, "es un amor que elige con sagacidad".[20] No elige su objeto, por cierto (el deseo se ocupa de ello); elige los medios para alcanzarlo o protegerlo. Sagacidad de las madres y las amantes: sabiduría del amor loco. Hacen lo debido, como es debido, por lo menos según les pare-

* "Sexo seguro", en inglés en el original. (N. del T.)

ce (quien dice virtud intelectual dice riesgo de error), y de esa inquietud surgió la humanidad –la suya, la nuestra–. El amor las guía, la prudencia las instruye.

¡Ojalá pudiera esclarecer también a la humanidad misma! Vimos que la prudencia considera el porvenir: olvidarlo sería peligroso e inmoral. La prudencia es esta paradójica *memoria del futuro* o, para decirlo mejor (ya que la memoria no es una virtud en sí misma), la paradójica y necesaria *fidelidad al futuro.* Los padres lo saben; desean preservar el porvenir de sus hijos, no para escribirlo en su lugar, mas para dejarles el derecho y de ser posible darles los medios para que ellos mismos lo escriban. La humanidad también debe entenderlo si quiere preservar los derechos y las oportunidades de una humanidad futura.[21] A más poder, más responsabilidades. A causa de los progresos tecnológicos y su aterrador alcance, nuestra responsabilidad jamás fue más pesada: no sólo pone en juego nuestra existencia o la de nuestros hijos, sino la de toda la humanidad y por los siglos de los siglos... La ecología, por ejemplo, se afirma en la prudencia y por ello concierne a la moral. Se equivoca quien crea que la prudencia pasó de moda: es la más moderna de nuestras virtudes o, en todo caso, aquella de nuestras virtudes que la modernidad torna más necesaria.

Moral aplicada, decía, y en los dos sentidos del término: es lo contrario de una moral abstracta o teórica, pero también lo contrario de una moral negligente. Que esta última noción sea contradictoria dice bien cuán necesaria es la prudencia, incluso para proteger a la moral del fanatismo (siempre imprudente a fuerza de entusiasmo) y de sí misma. ¿Cuántos horrores se han realizado en nombre del Bien? ¿Cuántos crímenes, en nombre de la virtud? Era pecar contra la tolerancia, casi siempre, pero también, con mayor frecuencia, contra la prudencia. Desconfiemos de esos Savonarolas que enceguece el Bien. Demasiado apegados a los principios como para considerar a los individuos, demasiado seguros de sus intenciones como para inquietarse por las consecuencias...

Moral sin prudencia es moral vana o peligrosa. "*Caute*", decía Spinoza: "Recela".[22] Es el lema de la prudencia, y también debe-

mos recelar de la moral que desdeña sus límites o sus incertidumbres. La buena voluntad no es una garantía ni la buena conciencia una excusa. En pocas palabras, la moral no basta para la virtud: también se requiere inteligencia y lucidez. El humor nos lo recuerda y la prudencia lo prescribe.

Es imprudente hacer caso sólo de la moral y es inmoral ser imprudente.

4
La temperancia

No se trata de no disfrutar ni de disfrutar lo menos posible. Eso no es virtud, es tristeza; no es temperancia, es ascetismo; no es moderación, es impotencia. Excesos contra los cuales nunca se citará en demasía este hermoso escolio de Spinoza, quizás el más epicúreo que haya escrito y donde se dice tan bien lo esencial: "Sólo una feroz y triste superstición, de seguro, prohíbe deleitarse en los placeres. ¿En qué es más meritorio, en efecto, calmar el hambre o la sed que aliviar la tristeza? Esa es mi norma, esa es mi convicción. Ninguna divinidad, sólo un envidioso, obtiene placer de mi impotencia y de mi pena, ningún otro puede considerar virtuosas nuestras lágrimas, nuestros sollozos, nuestros miedos y otras señas de impotencia interior. Por el contrario, mientras más intensa es la alegría que nos invade, mayor la perfección que alcanzamos y más necesario es que participemos de la naturaleza divina. Es propio entonces del sabio usar cosas y lograr placer de ellas tanto como se pueda (sin llegar al hartazgo, que ya no es placer)."[1] La temperancia se juega casi entera en ese paréntesis. Es lo contrario del hartazgo o de lo que allí conduce: no se trata de disfrutar menos, sino mejor. La temperancia, o moderación en los deseos sensuales, es prenda de un gozo más pleno y más puro. Es un gusto esclarecido, dominado, cultivado. Spinoza continúa así su escolio: "Es propio del sabio, digo, calmar su apetito y reparar sus fuerzas con alimentos y bebidas agradables, ingeridas con moderación; disfrutar los perfumes, el verdor concertado de las plantas, los adornos, la música, los juegos que ejercitan el cuerpo, los espectáculos y otras cosas por el estilo que todos podemos usar sin dañar a nadie."[2] La temperancia es esa modera-

ción que nos torna dueños de nuestros placeres, en lugar de sus esclavos. Es deleite libre, fruición mayor, pues goce de la propia libertad. Qué placer fumar, cuando podemos prescindir de ello... Beber, cuando no somos prisioneros del alcohol; hacer el amor, cuando no se es prisionero del deseo... Placeres más puros porque más libres. Más jubilosos porque más dominados. Más serenos pues menos dependientes. ¿Es fácil? No, por cierto. ¿Es posible? No siempre ni para cualquiera, y sé lo que digo. Y en ello consiste la virtud, es decir, la excelencia de la temperancia; es esa línea tenue entre los dos abismos opuestos de la intemperancia y la insensibilidad,[3] entre la tristeza del libertino y la del torpe, entre el hartazgo del glotón y la del anoréxico. Sufrir nuestro cuerpo es una desgracia; disfrutar y ejercitarlo, una dicha.

El intemperante es un esclavo, tanto más sojuzgado cuanto lleva consigo por todas partes a su amo. Prisionero de su cuerpo, de sus deseos o de sus costumbres, prisionero de su fuerza o de su debilidad. Razón tenía Epicuro que en lugar de temperancia o moderación (*sophrosyne*), como Aristóteles o Platón, usaba la palabra "independencia" (*autarkeia*). Pero la una no va sin la otra: "La independencia es un gran bien, y no porque sea imperativo vivir con poco, sino porque no disponer de mucho nos permite contentarnos con poco, convencidos de que gozan más de la abundancia quienes no la necesitan, y de que es fácil procurarse lo natural y difícil obtener lo vano".[4] En una sociedad no demasiado miserable, rara vez escasean el pan y el agua. El oro y el lujo nunca bastan, en cambio, en una sociedad opulenta. ¿Cómo ser felices si no estamos satisfechos? ¿Y cómo estar satisfechos si nuestros deseos carecen de límites? Epicuro, sin embargo, se daba un festín con un poco de queso o pescado seco. ¡Qué alegría comer cuando se tiene hambre! ¡Qué alegría no tener más hambre después de comer! ¡Y qué libertad si sólo se está sometido a la naturaleza! La temperancia es un medio para la independencia, y ésta uno para la dicha. Ser temperante es contentarse con poco: pero no es el *poco* lo que importa: importan el poder y la satisfacción.

Semejante a la prudencia –y quizás a todas las virtudes– la temperancia concierne, entonces, al arte de disfrutar: es un tra-

bajo del deseo sobre sí mismo, de lo viviente sobre sí mismo. No pretende rebasar nuestras limitaciones, sino respetarlas. Es una ocurrencia –entre otras– de lo que Foucault llamaba *la inquietud de sí,* virtud ética, más que moral,[5] y que depende más del sentido común que del deber. Es la prudencia aplicada al placer: gozar lo más posible, lo mejor posible, pero por una intensificación de la sensación o de la consciencia que de ello tenemos y no por la indefinida multiplicación de sus objetos. Pobre Don Juan, que necesita de tantas mujeres. Pobre alcohólico, que nesita tanta bebida. Pobre glotón, que tanta comida requiere. Epicuro enseñaba a acoger los placeres tal cual vienen, tan fáciles de satisfacer, cuando son naturales, como apaciguar el cuerpo. ¿Hay algo más fácil que saciar la sed? ¿Algo más fácil de satisfacer –salvo miseria extrema– que un estómago o un sexo? ¿Algo más limitado –y más felizmente limitado– que nuestros deseos naturales y necesarios?[6] El cuerpo no es el insaciable. La ilimitación de los deseos, que nos condena a la carencia, a la insatisfacción o a la desdicha, es sólo una enfermedad de la imaginación. Nuestras fantasías son más voluminosas que nuestro estómago, y reprochamos a éste, absurdamente, su pequeñez... El sabio, por el contrario, "pone fronteras a los deseos y al miedo":[7] las del cuerpo y de la temperancia. Pero los intemperantes lo desprecian o buscan emanciparse. Si no sienten más hambre, vomitan. Si no tienen más sed, unas almendras saladas, un trago de alcohol... ¿No sienten más deseos de hacer el amor? Alguna revista pornográfica relanzará la máquina... Sin duda, ¿pero para qué y a qué precio? Prisioneros del placer y no por el placer mismo liberados... Cautivos de la carencia hasta tal punto que terminan por echar a faltar la saciedad... Qué tristeza, dicen entonces, no tener hambre ni sed de ninguna especie... ¡Porque quieren más, siempre más, y no saben contentarse, ni siquiera con *demasiado*! Por eso los libertinos son tristes; por eso los alcohólicos, desdichados; ¿hay algo más siniestro que la hartura de un glotón? "Comí demasiado", dice, y se desploma, pesado, hinchado, agotado... "La intemperancia es la peste de la voluptuosidad –decía Montaigne– y la temperancia no es su azote: es su sazonamiento", lo que permite saborear el placer "en su más exquisita dulzura".[8] Rasgo

de gourmet que, a diferencia del glotón, prefiere la calidad a la cantidad. Es un primer progreso. Pero el sabio apunta más alto, más cerca de sí mismo o de lo esencial: la calidad de su placer le importa más que la del manjar que lo ocasiona. Es un gourmet, si se quiere, pero elevado al cuadrado, nivel que empero sería el primordial: un gourmet de sí mismo, o, más bien (ya que el yo es tal un manjar cualquiera), de la vida, del placer anónimo e impersonal de comer, de beber, de sentir, de amar... No es un esteta; es un conocedor. Sabe que sólo hay placer en el gusto, ni más gusto que el deseo: "los manjares sencillos, se dice, dan un placer igual a los de un régimen suntuoso apenas se suprime el dolor derivado de la necesidad; el pan de centeno y el agua procuran un placer extremo cuando los llevamos a la boca por hambre. El hábito de regímenes simples y no dispendiosos mejora, entonces, la salud, torna al hombre más activo en las ocupaciones necesarias de la vida, nos concede mejor talante cuando nos acercamos de vez en cuando a alimentos más costosos y nos quita el miedo frente a la fortuna".[9] En una sociedad desarrollada, como era la de Epicuro y lo es la nuestra, es fácil hallar lo necesario y lo innecesario difícil de obtener o conservar con serenidad. ¿Pero quién sabe contentarse con lo necesario y amar lo superfluo sólo cuando se presenta? Quizá únicamente el sabio. La temperancia intensifica su placer cuando el placer está, y lo reemplaza cuando no está. Así, disfruta siempre o casi siempre. ¡Qué placer, estar vivo! ¡Qué placer, no carecer de nada! ¡Qué placer, ser dueño de nuestros placeres! El sabio epicúreo practica la cultura intensiva –más que extensiva– de sus voluptuosidades. Lo mejor, no lo más, lo atrae y basta para su dicha. Vive con "el corazón contento con poco", como dirá Lucrecio, tanto más seguro de su bienestar cuanto sabe que "de lo poco nunca hay escasez"[10], o que si ésta llega a imponerse lo curaría rápidamente de sí misma y de todo. ¿Qué podría faltarle a quien basta la vida? San Francisco de Asís redescubrió, quizás, el secreto de esa pobreza dichosa. Pero la lección vale sobre todo para nuestras sociedades de abundancia, en que se muere y sufre más por intemperancia que por hambruna o ascetismo. La temperancia es una virtud para todos los tiempos, más necesaria cuanto más

favorables sean ellos. No es una virtud de excepción, como el coraje (tanto más necesaria cuanto más difíciles los tiempos); es una virtud ordinaria y humilde: virtud de norma y no de excepción, de mesura y no de heroísmo. Es lo contrario de lo que Rimbaud definió como "*desarreglo de los sentidos*". Tal vez por eso nuestra época, que prefiere los poetas a los filósofos y los niños a los sabios, propende a olvidar que la temperancia es una virtud, y sólo ve en ella –*me cuido*, dicen– una higiene. ¡Triste momento, que sólo sabe poner a los médicos por sobre los poetas!

Santo Tomás observó exactamente que esta virtud cardinal, si bien menos elevada que las otras tres (la prudencia es más necesaria; el coraje y la justicia, más admirables), a menudo las superaba en dificultad.[11] Sucede que la temperancia importa a los deseos más necesarios para la vida del individuo (beber, comer) y de la especie (hacer el amor), que son también los más intensos[12] y de control más difícil. Decir que no se los puede suprimir es decir bastante –la insensibilidad es un defecto[13]–, pero siempre que, y en la medida de lo posible, se los puede controlar (en el sentido inglés de *self-control*), regular (como se regula un ballet o un motor), mantener en equilibrio, en armonía o en paz. La temperancia es una regulación voluntaria de la pulsión de vida, una sana afirmación de nuestra potencia de existir –como diría Spinoza– y, especialmente, de la potencia de nuestra alma sobre los impulsos irracionales de nuestros afectos y apetitos.[14] La temperancia no es un sentimiento: es una potencia, es decir, una virtud.[15] Es "la virtud que supera todo tipo de embriaguez", decía Alain,[16] y también debe superar entonces –y allí se toca con la humildad– la embriaguez de la virtud[17] y de sí misma.

5
El coraje

El coraje es sin duda la virtud más universalmente admirada. Es curioso que el prestigio de que goza no dependa de las sociedades ni de las épocas, ni siquiera de los individuos. En todas partes se desprecia la cobardía y se elogia la bravura. Las formas pueden variar, y también los contenidos: cada civilización tiene sus temores y sus corajes. Lo que no cambia, o muy poco, es que el coraje, como capacidad de vencer el miedo, valga más que la cobardía o la poltronería, que se abandonan al temor. El coraje es la virtud de los héroes. ¿Quién no admira a los héroes?

Esta universalidad, sin embargo, no prueba nada e incluso es sospechosa: los malvados y los imbéciles también comparten esa admiración de todos, y no son buenos jueces. También se admira la belleza, que no es una virtud; y muchos desprecian la dulzura, que sí lo es. Que el principio de la moral sea universalizable no prueba que su éxito sea universal. La virtud no es un espectáculo y no se relaciona con los aplausos.

El coraje, sobre todo, sirve para todo, para el bien y el mal, y es incapaz de modificar la naturaleza de su objeto. Maldad valiente sigue siendo maldad. Fanatismo valiente es fanatismo. ¿Este coraje –el coraje para el mal, en el mal– sigue siendo una virtud? Parece difícil. ¿En qué sentido torna virtuoso a un SS o a un asesino el que de algún modo se pueda admirar su coraje? Si hubieran sido un poco más cobardes habrían hecho menos mal. ¿Qué clase de virtud es ésa, al servicio de lo peor? ¿Qué clase de valor el que parece indiferente a los valores?

"El coraje no es una virtud, decía Voltaire, sino una cualidad que comparten los bribones y los grandes hombres".[1] Una excelencia, entonces, pero que no sería ni moral ni inmoral por sí misma, semejante en esto a la inteligencia o la fuerza: también admiradas, también ambigüas (sirven para el mal o para el bien) y por ello moralmente neutras. Sin embargo, no estoy seguro de que el coraje no tenga más que decir. Consideremos un cabrón cualquiera: desde el punto de vista moral nada cambia que sea inteligente o idiota, robusto o enclenque. Es más, en cierta medida la tontería –o alguna desventaja física que le perturbara el carácter– podría excusarlo. Circunstancias atenuantes, diríamos: quizás no sería tan malvado si no fuera idiota o rengo. La inteligencia o la fuerza, lejos de atenuar la ignominia de un individuo, más bien la incrementan, la tornan más nefasta y culpable. No sucede lo mismo con el coraje. Si algunas veces la cobardía puede ser una disculpa, el coraje siempre se considera éticamente valioso (lo que no prueba, como veremos, que sea siempre una virtud), incluso en el cabrón mismo. Por ejemplo, dos SS en todo comparables, pero uno cobarde y el otro valiente: el segundo será quizás más peligroso, mas nadie dirá que más culpable, más despreciable o más odiable. Si digo que alguien "es cruel y cobarde" los dos adjetivos se suman. Si digo, en cambio, "es cruel y valiente", más bien se restan. Es difícil odiar o despreciar totalmente a un kamikaze.

Pero dejemos la guerra, que nos llevaría demasiado lejos. Imaginemos más bien a dos terroristas que en tiempos de paz hacen estallar un avión de pasajeros lleno de turistas... ¿Cómo no despreciar más al que detona la bomba desde tierra, sin correr ningún riesgo, que al que permanece en el avión y muere, sabiendo lo que le espera, con los demás pasajeros? Detengámonos en este ejemplo. Podemos suponer que los dos individuos tienen motivaciones semejantes (por ejemplo, ideológicas), y que sus actos tendrán idénticas consecuencias para las víctimas. Los dos atentados son moralmente condenables pues sus derivaciones son demasiado graves y sus motivaciones demasiado discutibles para que por ellas se los justifique. No obstante, al no correr ningún riesgo, uno de nuestros terroristas agrega la cobardía, en

tanto que el otro añade el coraje a sabiendas que va a morir. Esto no cambia las cosas para las víctimas. ¿Pero para nuestros terroristas? ¿Coraje versus cobardía? Sin duda, ¿pero es esto moral o psicología? ¿Virtud o carácter? En un acto de este tipo no se puede negar la participación necesaria de la psicología y el carácter. En lo que atañe a la moral, me parece que se suma lo siguiente: con su sacrificio, el terrorista heroico por lo menos manifiesta sinceridad en el sacrificio y quizás desinterés en sus motivaciones. Pero el confuso grado de estima que podamos sentir por él se atenuaría o desaparecería si supiéramos –por ejemplo al leer su diario personal– que realizó su fechoría sólo porque estaba convencido de que ganaría –pensemos en tal o cual fanatismo religioso– mucho más de lo que perdía, a saber, una eternidad de vida bienaventurada. En esta hipótesis el egoísmo recuperaría sus derechos, o más bien no los habría perdido jamás, y la moralidad del acto mermaría en consecuencia. Estaríamos tratando con alguien que está dispuesto a sacrificar inocentes en beneficio de su propia felicidad o, dicho de otro modo, con un cabrón cualquiera, sin duda valiente en lo que atañe a esta vida, pero con un coraje interesado, *post-mortem,* desprovisto por ello de todo valor moral. Coraje egoísta es egoísmo. A la inversa, imaginemos un terrorista ateo: si sacrifica su vida, ¿cómo atribuirle motivaciones deleznables? Coraje desinteresado es heroísmo; y si esto no prueba nada sobre la valía del acto, por lo menos indica en cierto modo el valor del individuo.

Ese ejemplo me ayuda. ¿Lo que estimamos, en el coraje, y que culmina en el sacrificio de uno mismo, sería en primer lugar el riesgo aceptado o enfrentado sin motivaciones egoístas, una forma, si no siempre de altruismo, por lo menos de desinterés, de desapego, de distanciamiento del yo? En todo caso, eso parece, en el coraje, *moralmente* estimable. Alguien te agrede en la calle, impidiéndote la retirada. ¿Te defenderás furiosamente o implorarás su gracia? Es una cuestión de estrategia o, digamos, de temperamento. Sin duda, la primera actitud parece más viril y más gloriosa. Pero la gloria no es la moral ni la virtud la virilidad. Pero si –siempre en la calle– oyes pedir auxilio a una mujer porque un desgraciado quiere violarla, está claro que la valentía

que muestres o no muestres (en parte, por cierto, debido a tu carácter) comprometerá también tu responsabilidad propiamente moral, es decir, tu virtud o tu indignidad. En pocas palabras, si bien siempre se lo estima desde un punto de vista psicológico o sociológico, el coraje es en verdad *moralmente* estimable sólo cuando se pone al servicio de un tercero, cuando escapa –poco o mucho– al interés egoísta inmediato. Por esto, sin duda, y especialmente en el caso de un ateo, el coraje frente a la muerte es el coraje de los corajes[2]: porque el "yo" es incapaz de encontrar allí alguna gratificación inmediata, concreta o positiva. Digo "inmediata", "concreta", y "positiva", porque todos sabemos que no nos deshacemos así sin más del ego: incluso en el héroe puede existir un ingrediente egoísta, tal la búsqueda de gloria o la supresión del remordimiento; es decir, puede haber buscado, mediante la virtud –aun indirectamente y a título póstumo– su propia dicha o bienestar. No se escapa del ego; no se escapa del principio de placer. Pero buscar el placer en el servicio del prójimo y encontrar el bienestar en la acción generosa, lejos de recusar el altruismo, constituyen su definición misma y el principio de la virtud.

El amor de sí mismo, decía Kant, sin ser siempre culpable, es la fuente de todo mal.[3] Y yo agregaría: y el amor al prójimo, de todo bien. Pero eso sería ahondar demasiado el abismo que los separa. Sólo se ama al prójimo, sin duda, amándose a uno mismo (por eso las Escrituras nos dicen que hay que amar al prójimo "como a uno mismo"), y quizá sólo nos amemos según la medida del primer amor recibido e interiorizado. Con todo, hay una diferencia de acento o de orientación entre aquel que sólo se ama a sí mismo y el que a veces también ama en forma desinteresada a otro, entre quien sólo ama recibir o atrapar y el que también ama dar, en pocas palabras, entre una conducta sórdidamente egoísta y el egoísmo sublimado, purificado, liberado (sí: ¡el egoísmo libera del ego!), que se llama... altruismo o generosidad.

Pero retornemos al coraje. Retengo de mis ejemplos –se podría dar muchos otros– que el coraje, de rasgo psicológico inicial sólo se transforma en virtud cuando está al servicio de otro o de

una causa general y generosa. Como rasgo de carácter, el coraje es sobre todo escasa sensibilidad al miedo, ya sea que se lo sienta poco o se lo soporte bien, incluso placenteramente. Es el coraje de los temerarios, de los camorristas o de los impávidos: el de los "duros" como se dice en nuestros filmes policiales, y todos sabemos que puede carecer de virtud. ¿Quiere decir eso que sea indiferente desde un punto de vista moral? No es tan sencillo. Incluso en una situación en la que yo actúe sólo movido por el egoísmo, es conjeturable que la acción valiente (por ejemplo el combate contra un agresor, más que la súplica) manifieste más autocontrol, más dignidad, más libertad, cualidades moralmente significativas que, como por retroacción, dan al coraje algo de su valía: el coraje, sin ser de esencia siempre moral, es el ingrediente cuya ausencia tornaría imposible o sin efecto toda moral. Alguien que se abandonara por entero a su temor no podría dejar espacio a sus deberes. Por eso el coraje, aun puramente físico e incluso al servicio de un acto egoísta, es objeto de una especie de estima –diría que premoral, o cuasi moral– humana. El coraje impone respeto. Fascinación peligrosa, por cierto, (porque el coraje, moralmente, no prueba nada), pero quizás explicable porque muestra por lo menos una disposición a escapar del puro juego de los instintos o de los terrores, un control de uno mismo y del miedo, disposición o dominio que sin ser siempre morales, son por lo menos la condición –no suficiente pero necesaria– de toda moralidad. El miedo es egoísta. La cobardía es egoísta. Con todo, este primer coraje, físico o psicológico, no alcanza a ser una virtud, o esta virtud (esta excelencia) no alcanza a ser moral. Los Antiguos veían en él la marca de la virilidad (*andreia*, que significa coraje en griego, deriva, igual que *virtus* en latín, de una raíz que no designa al hombre, *aner* o *vir*, como ser genérico, sino por oposición a la mujer), y muchos hoy en día estarían de acuerdo. "Tener o no tener coraje", dicen vulgarmente, lo que indica que la fisiología –incluso fantasiosa– importa más aquí que la moralidad. No nos dejemos engañar por ese coraje (físico, del guerrero). Es evidente que una mujer puede tenerlo. Pero esa comprobación, moralmente, no prueba nada. Esa clase de coraje puede pertenecer tanto a un cabrón como a una persona

honrada. Sólo es una regulación feliz o eficaz de la agresividad: coraje patológico, decía Kant, o pasional, diría Descartes,[4] sin duda útil en general, pero principalmente beneficioso para quien lo siente y por ello desprovisto de todo valor moral en sentido propio. Robar un banco implica peligro y requiere de coraje. Sin embargo, no por ello es un acto moral, o por lo menos serían necesarias circunstancias muy particulares (concernientes sobre todo a las motivaciones del acto) para que pudiera serlo. Por el contrario, el coraje como virtud supone siempre una forma de desinterés, de altruismo o de generosidad. No excluye, por cierto, alguna insensibilidad –acaso algún deleite– ante el miedo. Pero no los supone necesariamente. Este tipo de coraje no es ausencia de miedo: es la capacidad de dominarlo, cuando se presenta, mediante una voluntad más fuerte y más generosa. Ya no es (o ya no sólo es) fisiología: es fortaleza de espíritu frente al peligro. Ya no se trata de una pasión: es una virtud y condición de todas las virtudes. Ya no es el coraje de los "duros": es el coraje de los mansos y de los héroes.

Digo que este coraje es condición de toda virtud; y dije lo mismo –tal vez se recuerde– de la prudencia. ¿Por qué no? ¿Por qué una virtud no podría condicionar a todas las otras? Sin la prudencia las otras virtudes serían ciegas o desatinadas; pero sin el coraje, vacuas o pusilánimes. Sin prudencia, el justo no sabría como combatir la injusticia; sin coraje no podría dedicarse a ello. Uno no sabría qué medios emplear para alcanzar su objetivo; el otro retrocedería ante los peligros que suponen. Ni el imprudente ni el cobarde serían entonces verdaderamente justos (con una justicia en acto, que es la verdadera). Toda virtud es coraje; toda virtud es prudencia. ¿Cómo podría el miedo reemplazar a ésta o a aquél?

Santo Tomás lo explica muy bien: igual que la prudencia, aunque de manera diferente, la *fortitudo* (la fuerza de ánimo, el coraje) es "condición de toda virtud", al mismo tiempo, frente al peligro, que cualquier otra.[5] Por ende, virtud general, y cardinal en sentido propio, pues las demás virtudes se articulan en ella cual si fuera un pivote o un gozne (*cardo*), pues toda virtud requiere –decía Aristóteles– "actuar de manera firme e inque-

brantable" (es lo que podemos llamar fortaleza de espíritu); pero también virtud especial (que llamamos *coraje sensu strictu*), que permite, como decía Cicerón, "afrontar los peligros y soportar los trabajos".[6] (Ya que el coraje, notémoslo al pasar, es lo contrario de la cobardía, sin duda, pero también de la pereza o de la apatía). ¿Se trata del mismo coraje en los dos casos? De ninguna manera. El peligro no es el trabajo; el miedo no es la fatiga. Pero hay que sobrellevar, en los dos casos, un primer impulso, acaso animal, que prefiere el reposo, el placer o la huida. Si la virtud es esfuerzo –siempre lo es, excepto cuando hay la gracia o el amor– toda virtud es coraje; por esto la palabra "cobarde", decía Alain, es la "peor injuria"[7]: y no es que la cobardía sea lo peor en el hombre, sino porque sin coraje no podríamos resistir lo peor en nosotros mismos ni en los demás.

Falta saber qué relación mantiene el coraje con la verdad. Platón se interrogó mucho sobre este punto, intentando en vano acercar el coraje al conocimiento (en el *Laques* o el *Protágoras*) o a la opinión (en la *República*): el coraje sería la "ciencia de las cosas temibles y de las que no lo son", explica, o por lo menos "la salvaguardia constante de una opinión recta y legítimamente acreditada sobre las cosas que son o no son temibles".[8] Parece olvidar que el coraje supone el miedo y se cumple enfrentándolo. Se puede mostrar valentía frente a un peligro ilusorio, y carecer de ella ante un peligro cierto. El miedo se impone; el miedo basta. ¿Miedo justificado, legítimo, razonable o irracional? Esa no es la cuestión. Don Quijote demuestra coraje contra sus molinos, en tanto que la ciencia, si bien tranquiliza a menudo, jamás ha dado coraje a nadie. No hay virtud más impermeable al intelectualismo. Hay ignorantes heroicos y sabios cobardes. ¿Sabios? Si lo fueran por entero ya nada los atemorizaría (como vemos en Epicuro o Spinoza) y todo coraje les resultaría inútil. ¿Los filósofos? Necesitan coraje para pensar, por cierto, mas el pensamiento nunca ha bastado para dárselos. La ciencia o la filosofía suelen disipar los miedos, al disipar sus objetos; pero el coraje, repitámoslo, no es ausencia de miedo: es la capacidad de enfrentarlo,

dominarlo, superarlo, lo que implica su existencia real o posible. Debido a nuestros conocimientos, hoy en día no tememos a los eclipses; no por ello nuestra calma es garantía de coraje... ni un eclipse ocasión de demostrarlo... o de mostrar que carecemos de coraje. Análogamente, si pudiéramos convencernos –como Epicuro– de que la muerte no es nada para nosotros (o como Platón, de que es deseable), no necesitaríamos coraje para tolerar la idea. En uno de los casos bastaría la ciencia, en el otro, la sabiduría o la fe. Pero solo necesitamos coraje, precisamente, cuando ellas no bastan: o bien porque nos faltan o bien porque, en lo que concierne a nuestra angustia, no son pertinentes o carecen de eficacia. El miedo es aligerado de sus objetos por el saber, la sabiduría o la opinión, que no proporcionan coraje: sólo dan la ocasión de ejercitarlo o de evitarlo.

Jankélevitch lo apreció muy bien: el coraje no es un saber sino una decisión; no es una opinión, es acto.[9] Por ello la razón no le basta: "El razonamiento nos dice *lo que* hay que hacer (si hay que hacerlo), mas no nos dice *que* haya que hacerlo; y todavía menos hace lo que dice".[10] Si existe un coraje de la razón, solo consiste en que ésta nunca teme; quiero decir que nunca es la razón la que en nosotros se aterra o enloquece. Cavaillès* lo sabía, como también que la razón no basta para actuar o querer[11]: no hay coraje *more geometrico* ni ciencia corajuda. ¡Ve y demuestra, bajo tortura, que *no se debe hablar*! Y si la demostración fuera posible, ¿quién podría creer que bastaría?. La razón es la misma en Cavaillès (que no habló...) y en cualquier otro. Pero no la voluntad; pero no el coraje, que sólo es la más decidida voluntad y, ante el peligro o el sufrimiento, la más necesaria.

Toda razón es universal; todo coraje, singular. Toda razón es anónima; todo coraje, personal. Por eso a veces hace falta coraje para pensar, tal como para sufrir o luchar: porque nadie puede pensar en lugar nuestro –ni luchar en lugar nuestro, ni sufrir en lugar nuestro– y porque la razón no basta, la verdad no basta, porque aún debemos superar en nosotros lo que tiembla o resis-

* Jean Cavaillès (1903-1944), filósofo, lógico y matemático francés. Miembro de la Resistencia, fue capturado, torturado y ejecutado por los nazis.

te, todo lo que preferiría una ilusión tranquilizadora o una cómoda mentira. De ahí proviene el llamado coraje intelectual, que es el rechazo, en el pensamiento, a ceder ante el miedo: el rechazo a someterse a otra cosa que a la verdad, a la que nada aterra por más temible que sea.

Es también esto lo que se llama lucidez, el coraje de lo verdadero, al que no basta ninguna verdad. Toda verdad es eterna; el coraje sólo tiene sentido en la finitud y la temporalidad –en la duración–. Dios no lo necesitaría. Acaso tampoco un sabio, si sólo viviera en los bienes inmortales o eternos que evocan Epicuro o Spinoza.[12] Pero eso no se puede, y por lo mismo, otra vez, necesitamos coraje. Coraje para durar y perdurar, coraje para vivir y para morir, coraje para soportar, para combatir, para resistir, para perseverar... Spinoza llama firmeza de alma (*animositas*) a ese "deseo por el cual cada uno se esfuerza en conservar su ser bajo el solo dictado de la razón".[13] Pero el coraje está en el deseo y no en la razón; en el esfuerzo, no en el dictado. Se trata de perseverar siempre en el ser propio (lo que Eluard llamará "*el duro deseo de durar*"), y todo coraje es de voluntad.[14]

No estoy seguro de que el coraje sea la virtud del primer instante,[15] por lo menos de que sea solo eso o esencialmente eso: a veces se lo necesita aún más para mantenerse y para continuar. Pero es verdad que continuar es recomenzar siempre, y que el coraje, que no puede "atesorarse ni capitalizarse",[16] sólo subsiste bajo esa condición, como una duración eternamente incoativa del esfuerzo, como un comienzo reiniciado de continuo, a pesar de la fatiga, a pesar del miedo, y por eso siempre necesario y siempre difícil... "Hay que escapar al miedo mediante el coraje, decía Alain, y ese movimiento, que inicia cada una de nuestras acciones, está también, cuando se lo retiene, en la raíz de cada uno de nuestros pensamientos".[17] El miedo paraliza, y toda acción –incluso de huida– se libera de alguna manera del temor. El coraje triunfa, o por lo menos lo intenta, y ya es valiente el intento. ¿Qué virtud habría de otro modo? ¿Qué vida? ¿Qué felicidad? Un hombre de alma fuerte –leemos en Spinoza– "se

esfuerza por hacer las cosas bien y por mantenerse en la alegría"[18]: enfrentado a los obstáculos, que son innumerables, este esfuerzo es el coraje mismo.

Como toda virtud, el coraje sólo existe en presente. Haber tenido coraje es una indicación positiva y literalmente alentadora, mas no prueba que se lo tendrá, o que se lo posea. El pasado es objeto de conocimiento y, por ello, moralmente, más significativo que el porvenir, que solo es objeto de fe o de esperanza –de imaginación–. Estar dispuesto a dar mañana, u otro día, no es ser generoso. Querer ser valiente la semana próxima, o dentro de diez años, no es coraje. Son sólo proyectos volitivos, decisiones soñadas, virtudes imaginarias. Aristóteles (o el alumno que habla en su nombre) evoca amenamente, en la *Gran Moral*, a quienes "se hacen los valientes porque el riesgo será dentro de dos años, y se mueren de miedo cuando están cara a cara y nariz a nariz ante el peligro".[19] Héroes imaginarios, poltrones reales. Jankélevitch, que cita ese aserto, agrega que "el coraje es la intención del instante en instancia", que el instante valiente designa "nuestro punto de tangencia con el futuro próximo", en resumen, que no se trata de ser valiente mañana o dentro de un rato, sino "*sobre la marcha*".[20] Muy bien. Pero ese instante *en instancia*, en contacto con el futuro próximo o inmediato, ¿qué es si no la persistencia del presente? No se necesita coraje, por cierto, para enfrentar lo que ya no existe; pero tampoco para superar lo que aún no es. El nazismo, el fin del mundo –mi nacimiento o mi muerte– no son objetos de coraje para mí (tal vez la idea de la muerte, si es actual, y quizás también, en algún sentido, la idea del nazismo y del fin del mundo; pero una idea requiere muchísimo menos coraje, en esos dominios, que la cosa misma...) ¿Hay algo más ridículo que esos héroes por contumacia que sólo enfrentan, imaginariamente, peligros caducos? Con todo, agrega Jankélevitch, "tampoco hay espacio para el coraje si la amenaza ya se ha cumplido y si, rompiendo el hechizo de lo posible, suprimiendo los trances de la incertidumbre, el peligro convertido en desgracia ya dejó de ser peligro".[21] ¿Seguro que es así? Si eso fuera

verdad, el coraje no sería necesario, sería incluso inútil, contra el dolor (físico o moral), contra la invalidez, contra el duelo. ¿En qué situación, no obstante, podríamos necesitarlo más? ¿Los que resisten la tortura, como Cavaillès o Jean Moulin, que pueden creer que el futuro está primero, el peligro primero, que movilizan su coraje (¿qué futuro peor que su presente? ¿qué peligro peor que la tortura?) y no la atroz actualidad del sufrimiento? Se dirá que entonces la elección –si la hay– es interrumpir o continuar ese horror, lo que, como toda elección, sólo tiene sentido con miras a un futuro. El presente, más que un instante, es una duración, una *distensión* como decía San Agustín, siempre proveniente del pasado, siempre tensada hacia el porvenir. Y como dije, se requiere coraje para durar y soportar, para tolerar sin quebrarse esa tensión que somos o esa dislocación entre pasado y futuro, entre memoria y voluntad. Es la vida misma, y el esfuerzo de vivir (el *conatus* de Spinoza). Pero este esfuerzo está presente siempre, y en general es riguroso. Si bien tememos al futuro, soportamos el presente (incluido su miedo presente al porvenir), y la realidad actual de la desdicha, del sufrimiento o de la angustia no exigen menos coraje –en este presente que dura– que las amenazas del peligro o las congojas de la incertidumbre, como dice Jankélevitch. Ello vale para la tortura, y para toda tortura. ¿Acaso creemos que el canceroso en fase terminal solo necesita coraje ante el porvenir, solo ante la muerte? ¿Y la madre que perdió a su niño? "Sea valiente", le dicen. Si se refiere, como todo consejo, al porvenir, no significa que aquí haga falta coraje ante un peligro, un riesgo o una amenaza, sino ante una desgracia muy presente, atrozmente actual y que continuará llegando indefinidamente, pues de ahora en más –porque el pasado y la muerte son irrevocables– va a estar presente de manera definitiva. También se necesita coraje para soportar una desventaja, para asumir un fracaso o un error, y esas valentías apuntan también primero al presente que dura, y al mañana sólo en la medida en que es, que sólo puede ser la continuación de este presente. El ciego necesita más coraje que el vidente y no sólo porque la vida le resulta más peligrosa. Iré más lejos todavía. En la medida en que el sufrimiento es peor que el miedo, por lo menos cada vez

que lo es, mayor coraje requiere soportarlo. Ello depende, por cierto, de los sufrimientos y de los miedos. Consideremos ahora un sufrimiento extremo: la tortura; y un miedo extremo: el miedo a la muerte, el miedo a la tortura, ambas inminentes. ¿Quién no ve que se necesita más coraje para resistir a la tortura que a su amenaza, aunque ésta fuese precisa y creíble? ¿Y quién no preferiría suicidarse –a pesar del miedo a la muerte– a sufrir hasta ese punto? ¿Cuántos lo hicieron? ¿Cuántos lamentaron no tener los medios? Puede hacer falta coraje, por cierto, para suicidarse. Menos, sin embargo, que para resistir la tortura. Si bien el se ejerce ante la muerte es el coraje de los corajes, es decir, el modelo o arquetipo, no es, forzosamente ni siempre, el mayor. Es el más simple, porque la muerte es lo más simple; el más absoluto, si se quiere, pues la muerte es absoluta; pero no el mayor, porque la muerte no es lo peor. Lo peor es el sufrimiento que dura, el horror que se prolonga, uno y otro actuales, atrozmente actuales. ¿Y quién no ve en el miedo mismo que para sobrellevar la actualidad de la angustia hace falta tanto coraje como para enfrentar lo virtual del peligro, y a veces más?

En resumen, el coraje no sólo apunta al porvenir, al miedo, a la amenaza: también comercia con el presente y depende mucho más, siempre, de la voluntad que de la esperanza. Los estoicos lo supieron e hicieron de ello una filosofía. Sólo se espera lo que no depende de nosotros; solo se quiere lo que sí depende. Por esto la esperanza solo es virtud para el creyente, en tanto que el coraje lo es para cualquiera. Ahora bien ¿qué hace falta para ser valiente? Basta quererlo,[22] o dicho de otro modo, efectivamente serlo. Pero no basta esperarlo; solo los cobardes se contentan con ello.

Esto nos lleva al famoso tema del coraje de la desesperación.

“La mayor audacia y el mayor coraje se emplean en los asuntos más peligrosos y desesperados”, escribía Descartes; [23] y si ello no excluye la esperanza –según dice– excluye que esperanza y coraje tengan el mismo objeto o se confundan.[24] Enfrentado a la muerte, el héroe quizá imagine la gloria o el triunfo póstumo de

sus ideas. Pero esa esperanza no es el objeto de su coraje y no podría reemplazarlo. Análoga esperanza en el triunfo tienen los cobardes; y el que huye siempre espera salvarse. Estas esperanzas no son coraje ni bastan, lamentablemente, para darlo.

No es que la esperanza sea siempre un ítem desdeñable... Ya destacó Aristóteles que la esperanza, es obvio, puede reforzar el coraje o sostenerlo: es más fácil ser valiente en el combate cuando se espera ganar.[25] Más fácil, sin duda, pero no sé si más valiente. Podemos incluso pensar lo contrario: que, como la esperanza fortalece el coraje, se requiere mucho más valor cuando la esperanza está ausente; que el verdadero héroe no sólo es capaz de enfrentar el riesgo –siempre lo hay– sino la certeza de la muerte e incluso, puede suceder, de la derrota definitiva. Es el coraje de los vencidos, y no es menos grande, cuando lo tienen, ni menos meritorio que el de los vencedores. ¿Qué podían esperar los insurgentes del ghetto de Varsovia? En todo caso nada para ellos mismos, y su coraje fue por ello más patente y más heroico. ¿Para qué luchar entonces? Porque se debe. Porque lo contrario sería indigno. O por la belleza del gesto, como se dice, entendiéndose que se trata de una belleza de orden ético y no estético. "Las personas en verdad valientes solo actúan por la belleza del acto valeroso", escribía Aristóteles, solo "por amor al bien", como también se podría traducir, o "impulsados por el sentimiento del honor".[26] Las pasiones –sean cólera, odio o esperanza– pueden intervenir asimismo, y ayudar.[27] Pero sin ellas sigue siendo posible el coraje, y es más necesario y más virtuoso.

También se puede leer en Aristóteles que la modalidad más elevada de coraje es "sin esperanza",[28] incluso "antinómico de la esperanza: el hombre valiente, ante una enfermedad mortal, como no tiene ninguna esperanza, es más bravo que el marino en una tormenta"; por eso, "ni quienes tienen esperanzas ni los que se sienten más vigorosos y creen triunfar en la lucha son verdaderamente valientes".[29] Es probable que, movido por una interpretación unilateral, esté llevando a Aristóteles al lugar de destino de mi entusiasmo personal (por lo menos *in abstracto*) y adonde quizás él no consintiera en seguirnos.[30] No importa: solo es historia de la filosofía. Sea como sea, la vida nos enseña que se requie-

re coraje para soportar la desesperación, y que a veces ésta puede alentar al coraje. Cuando no hay nada que esperar, nada hay que temer: se torna disponible todo el coraje –y contra toda esperanza– para un combate presente, para un sufrimiento presente, para una acción presente... Por esto, explicaba Rabelais, "según la auténtica disciplina militar jamás hay que poner al enemigo en situación de desesperanza, porque tal necesidad multiplica su fuerza y acrecienta su valentía".[31] Todo se puede temer de quien nada teme. ¿Y que temería, si nada tiene que esperar? Los militares lo saben, y desconfían, y también los hombres de Estado y los diplomáticos. Toda esperanza refuerza al otro; toda desesperación, a uno mismo. ¿Para suicidarse? Hay mejor: la muerte es una esperanza como cualquier otra. Alain, que fue soldado (y valiente), encontró en la guerra algunos héroes genuinos. Y dice esto: "para ser por entero valiente no hay que esperar nada; he visto tenientes y subtenientes de infantería que parecían haber puesto punto final a sus vidas: su alegría me daba miedo. En eso yo era de retaguardia: siempre se está detrás de alguien"[32]... Sí, y no sólo en la guerra. Alain evoca en otra parte, ya no en la lucha sino en una clase, el coraje de Lagneau, su "absoluta desesperanza", gracias a la cual pensaba "con alegría, sin temor y sin esperanza".[33] Todos esos corajes se parecen y nos dan miedo. Y ese miedo demuestra que necesitamos coraje. Es conocida también la famosa fórmula de Guillaume d'Orange: "No hace falta tener esperanza para emprender ni tener éxito para perseverar". Dicen que era taciturno; ello no le impidió actuar ni atreverse. ¿Dónde se ha visto que sólo los optimistas sepan de coraje? Sin duda es más fácil emprender o perseverar cuando están presentes la esperanza o el triunfo. Pero mientras más fácil sea, menos necesidad hay de coraje.

En todo caso Aristóteles mostró claramente, y con ello debemos concluir, que el coraje no carece de mesura. Eso no quiere decir que no se pueda ser valiente en exceso ni frente a un peligro demasiado extremo; más bien que se debe evaluar los riesgos necesarios para un fin determinado: es hermoso arriesgar

la vida por una causa noble, pero irrazonable hacerlo por una riña o por mera fascinación ante el peligro. Esto distingue al valiente del temerario, y por ello el coraje –como toda virtud, según Aristóteles– se mantiene en la cima entre dos abismos (o en el justo medio, entre dos excesos), entre la temeridad y la cobardía: el cobarde está demasiado sometido a su miedo, el temerario demasiado despreocupado de su vida o del peligro, como para que cualquiera de los dos sea en verdad (es decir, con virtud) valiente.[34] La audacia, por extrema que sea, solo es virtuosa si temperada por la prudencia: el miedo ayuda, la razón provee. “La virtud de un hombre libre se muestra tan grande cuando evita los peligros”, escribe Spinoza, “como cuando triunfa de ellos: elige la huida con la misma firmeza de alma, o presencia de espíritu, que el combate”.[35]

Finalmente, hay que recordar que el destino o, es lo mismo, el azar son más fuertes que el coraje. Es más, el coraje depende de ellos (basta querer, pero ¿quién elige su voluntad?) y les está sometido. Para cualquier hombre existe algo que puede y algo que no puede soportar: que encuentre o no encuentre, antes de morir, lo que lo va a quebrar es cuestión de suerte por lo menos tanto como de mérito. Los héroes lo saben, cuando son lúcidos: es lo que los torna humildes consigo mismos y misericordiosos con los demás. Todas las virtudes están relacionadas, y todas se afirman en el coraje.

6
La justicia

Con la justicia, abordamos la última de las cuatro virtudes cardinales. La dimensión, inmensa, del tema nos obligará a recurrir a las otras tres. Y también necesitaremos de la justicia misma, tan expuesta está a intereses y conflictos de todo orden.

De la justicia, además, es imposible eximirse, sea cual sea la virtud que se estudie. Hablar injustamente de una, o de varias, sería traicionarlas, y por ello, sin hacer las veces de ninguna otra, la justicia las contiene a todas. *A fortiori*, para comentarla, será imprescindible. ¿Quién, sin embargo, puede jactarse de conocerla o poseerla por entero?

"La justicia no existe", decía Alain; "pertenece al orden de cosas que hay que hacer justamente, porque no lo son".[1] Agregaba: "La justicia existe si se la aplica. Este es el problema humano". Muy bien, mas, ¿qué justicia? ¿Y cómo aplicarla sin saber qué es o debe ser?

De las cuatro virtudes cardinales, sin duda la justicia es la única absolutamente buena. La prudencia, la temperancia o el coraje solo son virtudes al servicio del bien o en relación con valores –por ejemplo la justicia– que las sobrepasan, o las motivan. Al servicio del mal o de la injusticia, prudencia, temperancia y coraje no serían virtudes; serían simples talentos o cualidades –como dice Kant– del espíritu o del temperamento. Quizás convenga recordar este texto famoso:

> "De todo lo concebible en el mundo, e incluso fuera de él, nada existe que realmente se pueda considerar bueno, excepto la buena voluntad. La inteligencia, el ingenio, la facultad de juzgar y los otros *talentos* del espíritu –cualquiera sea el nombre que se les aplique– y también el coraje, la decisión, la perseverancia en el propósito, como cualidades del *temperamento*, son buenas y deseables en muchos aspectos; pero esos dones de la naturaleza pueden llegar a ser extremadamente malos y funestos si la voluntad que debe ejercitarlos, cuyas disposiciones propias se llaman, por ello, *carácter*, no es buena".[2]

Si bien Kant sólo evoca el coraje, ¿quién no ve que lo mismo podría decirse de la prudencia o de la temperancia? Las pueden practicar el asesino o el tirano (se conocen miles de ejemplos) y no por eso son virtuosos. Por el contrario, en un justo cambian inmediatamente de sentido o de valor. Se me preguntará cuál es el asesinato justo, la tiranía justa... lo cual es reconocer lo singular de la justicia, pues ni un asesino prudente ni un tirano sobrio ha sorprendido nunca a nadie.

En pocas palabras, la justicia es buena en sí –como la buena voluntad de Kant,[3] que debe incluirla–. Cumplir con nuestro deber, por cierto, mas no a costa de la justicia, ni contra ella... ¿Cómo sería posible, además, ya que el deber la supone –qué digo–, ya que el deber es la justicia misma como exigencia y como obligación?[4] La justicia no es una virtud como las demás; es el horizonte de todas y la ley de su coexistencia. "Virtud completa", decía Aristóteles.[5] Todo valor la supone; toda humanidad la requiere. No quiero decir que haga las veces de felicidad (¿por qué milagro?), pero ninguna felicidad puede prescindir de ella.

Un problema que encontramos en Kant, y que se repite (ruego disculpar lo escueto del recuento) en Dostoievsky, Bergson, Camus o Jankélevitch, es el siguiente: si para salvar a la humanidad fuera necesario condenar (torturar a un niño, dice Dostoievski) a un inocente, ¿habría que resignarse a ello? Absolutamente no, responden. La cosa no vale la pena y sería una ignominia. "Si la justicia desaparece", escribe Kant, "la vida del hombre en la Tierra carece de valor".[6] Llegamos aquí al límite del utilitarismo. Si la justicia sólo fuese un contrato de utilidad (como quería por ejemplo Epicuro),[7] o un aumento del bienestar colectivo (como

señalaban Bentham y Mill),[8] podría ser considerado justo –en beneficio de la dicha de casi todos– sacrificar a algunos inocentes sin su conformidad y aunque lo fueran perfectamente y carecieran de defensa. Ahora bien, eso es lo que la justicia impide o debe impedir. Rawls tiene razón aquí, siguiendo a Kant: la justicia vale más y es mejor que el bienestar o la eficacia, y no podría –aun en aras del bienestar mayoritario– sacrificárseles.[9] ¿A qué valor, por otra parte, podría sacrificarse la justicia cuando sin ella no habría legitimidad ni ilegitimidad? ¿En nombre de qué, ya que incluso la humanidad, incluso el amor, dejarían de tener valor absoluto sin justicia? Ser injusto por amor es ser injusto, y el amor entonces sólo es parcialidad o favoritismo. Ser injusto para lograr la propia dicha o la de la humanidad es ser injusto –y la felicidad sólo es entonces egoísmo o comodidad. La justicia es aquello sin lo cual los valores dejarían de ser tales (sólo serían móviles o intereses), o no valdrían nada ¿Qué es, entonces? ¿Y qué valor tiene?

La justicia se dice en dos sentidos: como conformidad al derecho (*jus*, en latín), y como igualdad o proporción. "No es justo", dice un niño que posee menos que los otros o menos de lo que estima le corresponde; y dirá lo mismo al compañero que hace trampas –aunque sólo sea para restablecer una igualdad– por no respetar las reglas escritas o tácitas del juego que los une y los opone. De modo análogo, los adultos consideran injustas tanto la mala distribución de la riqueza (en ese sentido se habla de justicia social) cuanto la transgresión de la ley (evaluada y juzgada por las instituciones judiciales). El justo, a la inversa, es quien no viola la ley ni los legítimos intereses de los demás, ni el derecho (en general) ni los derechos (de los individuos); en resumen, aquel que sólo toma su parte de los bienes –explica Aristóteles– y de los males.[10] La justicia se juega entera en ese doble respeto: de la *legalidad*, en la Polis, y de la *igualdad*, entre los individuos: "Lo justo se conforma a la ley y respeta la igualdad, y lo injusto contraría la ley y carece de igualdad".[11]

Estos dos sentidos, si bien aliados (es justo que los individuos sean iguales ante la ley), son diferentes. En cuanto legalidad, la

justicia es un hecho de valía puramente circular: "todas las acciones prescritas por la ley son justas en (este) sentido", señalaba Aristóteles.[12] ¿Pero si la ley es injusta, qué prueba eso? Y dice Pascal, más cínicamente: "la justicia es lo que está establecido; así, las leyes establecidas serán tenidas por justas sin ser examinadas, por el puro hecho de estar establecidas".[13] Si así no fuera, la Polis no podría existir, ¿pues qué justicia habría si el juez no tuviera la obligación de respetar la ley –y la letra de la ley– más que sus convicciones morales o políticas? El hecho de la ley (la *legalidad*) importa más que su valor (su *legitimidad*) o, mejor, lo reemplaza. Si no fuera así, no habría Estado ni Derecho, es decir, no habría Estado de Derecho. "*Auctoritas, non veritas, facit legem*": la autoridad –y no la verdad– hace las leyes. Esa aseveración, que se puede leer en Hobbes,[14] también gobierna nuestras democracias. Los más numerosos –no los más justos ni los más inteligentes– se imponen y establecen la ley. Positivismo jurídico, se dice hoy, tan insuperable en cuanto a la ley como insuficiente en cuanto al valor. ¿La justicia? El soberano decide, y a esa decisión se llama, propiamente, *Ley*.[15] Pero el soberano –aunque sea el pueblo– no siempre es justo. Pascal, nuevamente: "la igualdad de bienes es justa, pero..."[16] Pero el soberano lo decidió distinto: la ley protege la propiedad privada –en nuestras democracias igual que en tiempos de Pascal–, y garantiza así la desigualdad de las riquezas. ¿Dónde está la justicia cuando igualdad y legalidad se oponen?

La justicia, leemos en Platón, es lo que asegura a cada uno su parte, su lugar, su función, preservando así la armonía jerarquizada del conjunto.[17] ¿Sería justo dar a todos las mismas cosas cuando no tienen las mismas necesidades ni los mismos méritos? ¿Exigir de todos lo mismo cuando no tienen capacidades ni obligaciones análogas? ¿Cómo mantener entonces la igualdad entre hombres desiguales? ¿O la libertad, entre iguales? El problema se discutía en Grecia; se sigue discutiendo hoy. Gana el más fuerte, y a eso llamamos política: "la justicia se presta a polémicas. La fuerza se reconoce con facilidad y no se discute. Así, no se pudo reforzar la justicia, pues la fuerza la contradijo, aseveró que era injusta y afirmó que ella sí era justa. Entonces, al no

poder dar fuerza a la justicia, se aceptó la justicia de la fuerza".[18] Es un abismo que ni siquiera la democracia podría colmar: "la pluralidad es la mejor vía, porque es visible y dispone de la fuerza para hacerse obedecer; sin embargo, representa la opinión de los menos capaces"[19] (y a veces, de los menos justos). Dicho de Rousseau, muy útil, pero incierto. Nada garantiza que la voluntad general sea siempre justa (a menos que se defina la justicia como voluntad colectiva, círculo vicioso que vaciaría esta garantía de todo valor y contenido), lo que no podría por ello condicionar su validez. Los demócratas lo saben. Los republicanos también. La ley, justa o injusta, es la ley. Sin embargo, no es justicia, y eso nos lleva al segundo sentido de la palabra. No ya la justicia como hecho (la legalidad), sino la justicia como valor (la igualdad, la equidad) o –hemos llegado– como virtud.

Este segundo punto concierne más a la moral que al derecho. Cuando la ley es injusta, es justo combatirla y en ocasiones puede ser justo violarla. Es la justicia de Antígona contra Creón, de la resistencia contra Vichy. Justos *versus* juristas. Sócrates, condenado injustamente, rehusó la salvación que se le proponía en la huida y prefirió morir respetando la ley, dijo, que vivir transgrediéndola.[20] Eso es llevar un poco lejos el amor por la justicia, me parece, o mejor dicho, confundirla abusivamente con la legalidad. ¿Es justo sacrificar a un inocente a leyes inicuas o aplicadas de manera infame? Es obvio que esa actitud, aun sincera, sólo vale para uno mismo: el heroísmo de Sócrates, muy discutible en cuanto principio, sería pura y simplemente criminal si él hubiera ofrecido una víctima distinta a sí mismo para cumplir con las leyes. Debemos respetar y defender la ley, o por lo menos obedecerla. Mas no en detrimento de la justicia, no al precio de la vida inocente... Quien podía salvar a Sócrates, aun contra la ley, tenía obligación de intentarlo, y sólo Sócrates podía oponerse legítimamente a ello. La moral está antes, la justicia está antes, por lo menos cuando se trata de lo esencial, y tal vez en ello se reconozca lo esencial. ¿Qué es lo esencial? La libertad de todos, la dignidad de cada uno, y, primero, los derechos del otro.

La ley es la ley, dije, justa o injusta: no sería posible ninguna democracia, ninguna república, si sólo se obedeciera a las leyes con las que se está de acuerdo. Sí. Mas ninguna ley sería aceptable si su acatamiento supusiera renunciar a la justicia o tolerar lo intolerable. Es una cuestión de grados, que no puede resolverse de una sola vez. En el buen sentido del término, es el campo exacto de la casuística. A veces hay que luchar, a veces hay que obedecer, o desobedecer tranquilamente... Lo deseable es que ley y justicia caminen en igual dirección, y cada uno, en lo moral, como ciudadano, debe aplicarse a lograrlo. Todos están obligados a defender la justicia, que no pertenece a persona alguna, a ninguna convicción, a partido alguno. Me expreso mal: los partidos no tienen moral. La justicia no está en manos de los partidos; está a cargo de los individuos que los integran o resisten. La justicia es un valor y sólo existe en la medida en que haya justos que la defiendan.

¿Pero qué es un justo? Es quizás lo más difícil. ¿El que respeta la legalidad? No, ya que puede ser injusta. ¿El que respeta la moral? Es lo que leemos en Kant, pero sólo posterga el problema. ¿Qué es la ley moral? He conocido justos que pretendían no conocerla y otros que negaban su existencia. Consideremos a Montaigne, por ejemplo. Si, por otra parte, la ley moral existiese, o si la conociéramos, tendríamos menos necesidad de justos: bastaría la justicia. Por ejemplo: Kant pretendió deducir –de la justicia o de su idea de la justicia– la necesidad absoluta de la pena de muerte para todo asesino,[21] lo que otros justos han rechazado y, como sabemos, siguen rechazando. Estos desacuerdos entre justos son esenciales para la justicia, y señalan su ausencia. La justicia no es de este mundo ni de ningún otro. En mi opinión, Aristóteles tiene razón, contra Platón y contra Kant: la justicia no nos torna justos; son los justos quienes construyen la justicia. ¿Cómo, si no la conocen? Por respeto a la legalidad, hemos visto, y a la igualdad. Pero la legalidad no es la justicia. ¿Y cómo podría bastar la igualdad? Se cita a menudo el juicio de Salomón: psicología, no justicia –o, en todo caso, solo sería justo el segundo dictamen, que devuelve el niño a su verdadera madre, renunciando así a la igualdad–. En cuanto al primero, que

pretendía cortar el niño en dos, no era justicia, era barbarie. La igualdad no es todo. ¿Sería justo un juez que impusiera el mismo castigo a todos los acusados? ¿El profesor que diera a todos los alumnos la misma calificación? Se dirá que castigos y calificaciones deben ser proporcionales a delitos y méritos. Sin duda, ¿pero quién los determina? ¿Y en base a qué parámetros? ¿Cuánto por un robo? ¿Por una violación? ¿Por un homicidio? ¿Y en tales circunstancias? ¿Y en tales otras? La ley responde más o menos, con los jueces y los jurados. No así la justicia. Igual cosa sucede en la enseñanza. ¿Hay que recompensar al alumno aplicado o al alumno talentoso? ¿A los dos? ¿Cómo hacerlo, si se trata de un concurso y sólo se puede premiar a unos y rechazar a los otros? ¿Y según qué criterios, que también habría que evaluar? ¿De acuerdo a qué normas, que también deberían ser juzgadas? Los profesores responden como pueden, pero la justicia no. La justicia no responde, la justicia no responde nunca. Ello torna necesarios a los jueces en los tribunales, a los profesores para corregir los exámenes... Malévolos serían quienes juzgaran con la conciencia limpia porque *conocen* la justicia... Me parece que los justos son más bien quienes la ignoran, o que reconocen ignorarla, y que la aplican como pueden, no a ciegas (sería demasiado decir), pero sí en el riesgo (lamentablemente, el mayor no es para ellos) y la incertidumbre. Es momento de citar otra vez a Pascal: "Hay dos clases de hombres: los justos que se creen pecadores, y los pecadores que se creen justos".[22] Pero no sabemos nunca en qué categoría estamos. De saberlo, ya estaríamos en la otra...

Sin embargo hace falta un criterio, aun aproximado, y un principio, incluso incierto. El principio, sin limitarse a ello, estaría del lado de una cierta igualdad o reciprocidad o equivalencia entre individuos. Es el origen del término *equidad* (de *aequus*, igual), que sería sinónimo de *justicia* (volveremos a esto) si no fuera también y sobre todo su perfeccionamiento. Eso parece indicar el símbolo de la balanza cuyos platillos están equilibrados, como debe ser. La justicia es la virtud del orden, pero equitativo, y del intercambio, pero honesto. ¿Es mutuamente ventajosa? Ese es sin duda el caso más favorable, tal vez el más

frecuente (si compro un pan al panadero, ambos obtenemos provecho), ¿pero cómo garantizar que así será siempre? Es imposible asegurarlo; mas es fácil advertir que de otra manera el orden, o el intercambio, no serían *justos*. Si procedo a un intercambio desventajoso (por ejemplo si troco mi casa por un pan), estoy loco, mal informado u obligado, lo que, en los tres casos, vaciaría el intercambio –si no de todo valor jurídico (eso lo decide el soberano)– de toda justicia. El intercambio, para ser justo, debe efectuarse entre iguales; ninguna diferencia (de fortuna, de poder, de saber...) entre los contratantes debe imponer uno que sea contrario a sus intereses o a sus voluntades libres y esclarecidas como las que se expresarían en una situación de igualdad. En esto nadie se equivoca, lo que no quiere decir que todo el mundo acate. Es injusto aprovecharse de la ingenuidad de un niño, de la ceguera de un loco, del error de un ignorante o de la desgracia de un miserable para lograr –en su perjuicio y por coacción– una conformidad contraria a sus intereses o a sus intenciones, aunque las leyes (en tal o cual país o circunstancia) no lo prohíban. Y el comercio sólo es justo cuando respeta alguna paridad entre vendedor y comprador, tanto en la cantidad de información disponible respecto al objeto del intercambio cuanto en los derechos y deberes de cada uno. Digamos más: cuando la propiedad es injusta, el robo puede llegar, quizás, a ser justo. ¿Acaso no es injusta cuando pisotea en exceso los requisitos de igualdad, al menos relativa, entre los hombres? Sin duda es exagerado, incluso impensable, decir que "toda propiedad es un robo", como afirmó Proudhon (porque es negar un título de propiedad cuyo robo, al menos, supone). ¿Pero quién puede gozar, con justicia, de lo superfluo cuando otros mueren por falta de lo necesario? "La igualdad de los bienes sería justa", dice Pascal. En todo caso, su desigualdad no lo sería absolutamente, pues condena a unos a la miseria o a la muerte mientras otros acumulan riqueza sobre riqueza y placeres sobre placeres hasta el hartazgo.

La igualdad, esencial para la justicia, no es, entonces, tanto la igualdad entre los *objetos* de intercambio, siempre discutible y en general admisible (de otra manera no habría intercambio), cuanto

entre los *sujetos* que intercambian: igualdad de derecho (y no de hecho), que supone en todos análogo caudal de información y libertad, por lo menos en lo concerniente a sus intereses y a las condiciones del intercambio. Se dirá que tal igualdad no se verifica jamás completamente. Sin duda, pero los justos tienden a ella, mientras los injustos la rechazan. Vendes una casa después de haber vivido en ella durante años: es indudable que la conoces mejor que cualquier comprador potencial. La justicia, entonces, es informar al comprador eventual de todo vicio, manifiesto o no, de construcción, e incluso, aunque la ley no te obliga, de tal o cual molestia del vecindario. No hay duda de que en general no hacemos eso, ni siempre ni completamente. Pero vemos que sería justo hacerlo así. Un comprador se presenta y le haces visitar tu casa. ¿Hay que decirle que el vecino se embriaga y provoca desórdenes después de la medianoche? ¿Que las paredes de la casa son húmedas en invierno? ¿Que las termitas han corroído la madera? La ley puede prescribirlo o ignorarlo, según los casos, pero la justicia lo exige siempre.

Se dirá que con esas exigencias sería difícil, o poco ventajoso, vender casas... Tal vez. ¿Dónde se ha visto que la justicia sea fácil o ventajosa? Beneficia sólo a quien la recibe, y tanto mejor para él. Pero solo es virtud en quien la practica o la aplica.

¿Debemos entonces renunciar a nuestros intereses? No. Pero hay que someterse a la justicia, y no a la inversa. ¿Y si no lo hacemos? Entonces, conténtate con ser rico, responde Alain, y no intentes, además, ser justo.[23]

De manera que el principio es la igualdad, como lo viera Aristóteles, y ante todo la igualdad entre los hombres, tal como resulta de la ley o tal como se la supone moralmente, por lo menos en derecho y aun contrariando las desigualdades más evidentes de hecho y mejor establecidas (incluso jurídicamente), incluso las más respetables. La riqueza no otorga ningún derecho particular (otorga un poder particular, pero poder no es justicia). El genio o la santidad no dan ningún derecho especial. Mozart tiene que pagar su pan, igual que todos. Ni San Francisco de Asís, ante un tribunal verdaderamente justo, tendría más derechos que cualquiera. La justicia es igualdad, pero igualdad *de*

derechos establecidos en lo jurídico o moralmente exigidos . En la huella de Aristóteles, Alain lo confirma y lo ilustra: "La justicia es la igualdad. No me refiero a una quimera, que tal vez algún día llegue; me refiero a la relación que cualquier intercambio justo establece entre el fuerte y el débil, el sabio y el ignorante. En un intercambio profundo y generoso, el sabio o el fuerte atribuye al otro una ciencia igual a la suya, trocándose consejero, juez y educador".[24] Quien vende un auto usado lo sabe muy bien, y también quien lo compra, y así están de acuerdo en cuanto a la justicia, aun cuando alguno de los dos no la respete absolutamente. ¿Cómo ser injusto si se ignora lo que es la justicia? Sin embargo, lo que ambos saben –por poco que reflexionen– es que la transacción sólo es justa si cumple con las condiciones que *habrían podido* consentir dos iguales –por poder, saber, derechos...–. El condicional apunta justo: la justicia es una condición de igualdad a la que deben someterse nuestros intercambios.

De lo anterior se puede deducir el criterio, o, como dice Alain, la regla de oro de la justicia: "En todo contrato y en toda transacción, ponte en el lugar del otro con todo lo que sabes y, suponiéndote tan libre de necesidades como un hombre puede estarlo, decide si en su lugar aprobarías el intercambio o el contrato".[25] Regla de oro, ley de hierro: ¿hay imposición más exigente? Al procurar un intercambio entre sujetos iguales y libres, la justicia, incluso como valor, concierne tanto a la política cuanto a la moral. "Es justa", decía Kant, "toda acción o máxima que permite que la libre voluntad de cada uno coexista con la libertad de los otros conforme a una ley universal".[26] Esa coexistencia de libertades bajo una misma ley supone, o más bien cumple, la igualdad, por lo menos de derecho: es la justicia misma, siempre por hacer y rehacer[27] y siempre amenazada.

Esto concierne a la política, decía: postular sujetos libres e iguales (libres, *ergo* iguales) es principio de toda genuina democracia y crisol de los derechos del hombre. La teoría del contrato social es, en este punto, mucho más esencial para nuestra modernidad que la del derecho natural. Sin duda se trata de dos ficciones, pero una de ellas presupone una certeza, lo que es siempre vano (si existiese un derecho natural no tendríamos

necesidad de *hacer justicia*: bastaría aplicarla), en tanto que la otra afirma un principio, o una voluntad: lo que está en juego en la idea del contrato original, tanto en Spinoza o Locke como en Rousseau o Kant, no es tanto la existencia de hecho de un acuerdo libre entre pares (tal contrato, lo saben bien nuestros autores, jamás ha existido) como el postulado de una libertad igual –para todos los miembros de un cuerpo político–, por el cual son posibles y necesarios unos acuerdos que conjuguen efectivamente –y aquí nos topamos otra vez con Aristóteles– la *igualdad* (ya que toda libertad es postulada como igual a otra) y la *legalidad* (pues esos acuerdos pueden tener, bajo tal o cual condición, fuerza de ley). Kant, con más claridad que Rousseau, Locke o Spinoza, mostró que ese acuerdo original solo era hipotético, pero que esa hipótesis era necesaria para toda representación no teológica del derecho y la justicia:

> "Encontramos entonces un *contrato originario*, solo sobre el cual se puede fundar una constitución civil, enteramente legítima por ende, y constituirse una república. Pero este contrato [...] no debe de ningún modo necesario suponerse como un *hecho* y ni siquiera es posible imaginarlo como tal [...] Por el contrario, es una simple Idea de la razón, pero tiene una indudable realidad (práctica) en el sentido que obliga a todo legislador a dictar sus leyes como *pudiendo* haber emanado de la voluntad colectiva de todo un pueblo, y a considerar a todo sujeto, en tanto cuanto desea ser ciudadano, como si hubiera participado en constituir –por el sufragio– una voluntad de este género. Ya que tal es la piedra de toque de la legitimidad en toda ley pública. Si, en efecto, esta ley es de tal naturaleza que torna *imposible* que todo un pueblo *pueda* aceptarla (si por ejemplo decreta que una clase determinada de sujetos debe poseer por herencia el privilegio de la nobleza), es injusta; pero si existe la *posibilidad* de que el pueblo entero la acepte, es un deber tenerla por justa, aun suponiendo que en un momento dado el pueblo esté en tal situación o disposición de pensamiento que, si se le consultara al respecto, negara su asentimiento".[28]

Dicho de otra manera, el contrato social "es la regla y no el origen de la constitución del Estado; es el principio de su administración, no el de su fundación"; sin explicar un devenir, establece un ideal: "el ideal de la legislación, del gobierno y de la justicia pública."[29] Es entonces una hipótesis puramente regula-

dora, pero necesaria: el contrato originario no permite conocer el "origen del Estado" ni lo que es, sino "lo que debe ser".[30] La idea de justicia, como coexistencia de libertades bajo una ley por lo menos posible no depende del conocimiento, sino de la voluntad (de la razón puramente práctica, diría Kant). No es un concepto teórico o explicativo para una sociedad determinada; es una guía para el criterio y un ideal para la acción.

Rawls dice más o menos lo mismo: Si hay que imaginar a los hombres en una "posición original" en que cada uno ignore el lugar que le ha sido reservado en la sociedad (lo que Rawls llama "velo de ignorancia"), es para darse los medios de pensar la justicia como equidad (y no como simple legalidad o utilidad), lo que sólo es posible a condición de situar en paréntesis las diferencias individuales y el apego de cada uno –aun justificado– a sus intereses egoístas o contingentes.[31] Otra vez estamos ante una posición hipotética e incluso ficticia, pero operativa: permite liberar, al menos en parte, la exigencia de justicia de los intereses demasiado particulares, con los cuales la confundimos casi inevitablemente. La posición original –diría yo– es semejante a una supuesta reunión de *iguales sin ego* (ya que cada uno presuntamente ignora no sólo "su posición de clase y su jerarquía social", sino también su inteligencia, su fuerza o "los rasgos particulares de su psicología")[32] y por ello es esclarecedora. El "yo" es injusto siempre,[33] y por esa razón no se puede pensar la justicia sino poniendo al yo fuera de juego o, en todo caso, incapacitándolo para gobernar el juicio. Ahí desemboca la posición original, en la que ninguno ha vivido jamás, ni puede vivir, pero en la cual es posible intentar instalarse –al menos provisoria y ficticiamente– para pensar y juzgar. El modelo elude el egoísmo (en la posición original "nadie conoce su propia situación en la sociedad ni sus talentos naturales, y así nadie puede elaborar principios para obtener ventajas personales")[34], sin postular un altruismo improbable (ya que todos se niegan a sacrificar sus intereses personales, incluso si están indefinidos, a los intereses de los demás)[35]. La justicia, entonces, no es egoísmo ni altruismo; es la pura equivalencia de derechos, atestada o manifestada por la intercambiabilidad de los individuos. Se trata de que el

individuo valga por uno, como se dice, pero ello sólo es posible (dado que todos los individuos reales son distintos y se apegan a sus intereses particulares, que los oponen entre sí) a condición de que cada uno se ponga en el lugar de todo "otro", y allí desemboca en efecto el *velo de ignorancia* que debe caracterizar, según Rawls, la posición original. El sujeto, al ignorar quién llegará a ser, sólo será capaz de buscar su interés en el interés común, y ese interés indiferenciado (y, gracias al velo de ignorancia, mutua e individualmente desinteresado...) puede ser llamado justicia o permite, en todo caso, aproximarse a ella. Además, habría que preguntarse si, ya en Rousseau, la alienación total del hombre (en el contrato original) y la doble universalidad de la ley (en la República) no desembocaban, por lo menos tendencialmente, en un resultado comparable.[36] Pero eso nos llevaría demasiado lejos –en el pensamiento político *per se*– y se trata más bien de retornar a la moral, es decir a la justicia, no como exigencia social, sino como virtud.

Las dos modalidades están evidentemente ligadas: el nexo es el ego, si se le desata. Ser justo, en el sentido moral del término, es rehusar ponerse por encima de las leyes (por lo que la justicia, aun como virtud, permanece ligada a la legalidad) y por encima de los demás (por lo que permanece ligada a la igualdad). ¿Acaso esto no equivale a decir que la justicia es la virtud por la cual uno tiende a superar la tentación inversa, la de situarse en lo alto y sacrificar todo, en consecuencia, a los deseos e intereses personales? El yo es "injusto en sí", escribe Pascal, "porque se hace centro de todo"; e "incómodo para los demás por intentar sojuzgarlos, ya que cada yo es enemigo y quisiera ser el tirano de los otros".[37] La justicia es el reverso de esa tiranía, lo contrario (quizás como toda virtud) del egoísmo y del egocentrismo o, digamos, la negativa a dejarse arrastrar por ellos. Así, está muy cerca del altruismo o –único auténtico altruismo– del amor. Pero sólo cerca: amar es demasiado difícil, especialmente cuando se trata del prójimo (sólo sabemos amar a algunas personas cercanas), sobre todo cuando se trata de los hombres tales como son o tales como parecen (Dostoievski, más cruel que Lévinas, señala que a muchos se los podría amar más fácilmente si no tuvieran ros-

tro...);[38] amar es una exigencia demasiado pesada, amar es demasiado peligroso, amar, en una palabra, es pedirnos demasiado... Frente a la desmesura de la caridad, para la que el otro es todo, frente a la desmesura del egoísmo, para el que el yo es todo, la justicia es la mesura, simbolizada por la balanza, es decir, por el equilibrio y la proporción: a cada uno su parte, ni mucho ni poco, como dice Aristóteles,[39] y a mí mismo –por lo que la justicia, a pesar de su moderación, o debido a ella, es un horizonte casi inaccesible– *como si yo fuera cualquiera.*

Sin embargo, lo que yo soy es la verdad de la justicia, cosa que los demás, justos o injustos, se encargarán de recordarme...

"La justicia, leemos en Spinoza, es la disposición constante del alma a dar a cada uno lo que le corresponde según el derecho civil".[40] Se llama justo a "quien tiene la voluntad constante de atribuir a cada uno lo suyo".[41] Definición tradicional, que ya se encuentra en Simónides o en San Agustín.[42] Pero ¿qué me corresponde como mío? Nada, según la naturaleza: por lo que la justicia supone una vida social, política y jurídicamente organizada. "En la naturaleza no existe nada que se pueda considerar propiedad de uno o de otro: todo pertenece a todos; así, en el estado natural, es inconcebible la voluntad de atribuir a cada uno lo suyo o de quitar a alguien lo que tiene; por ende, en el estado natural no existe nada de lo que se pueda decir que es *justo* o *injusto*".[43] Para Spinoza y Hobbes, lo justo y lo injusto son "nociones extrínsecas",[44] que sólo describen "cualidades propias del hombre en sociedad, no del hombre solitario".[45] Esto no impide, por cierto, que la justicia sea una virtud,[46] pero es virtud sólo posible donde derecho y propiedad están establecidos. ¿Y cómo habrían de estarlo a no ser por el asentimiento, libre o no, de los individuos? La justicia sólo existe si los hombres la desean y aplican de común acuerdo. No hay justicia, entonces, en estado natural, ni justicia natural. Toda justicia es humana, toda justicia es histórica: no hay justicia (en el sentido jurídico del término) sin leyes, ni (en sentido moral) sin cultura; no hay justicia sin sociedad.

¿Se puede concebir, a la inversa, una sociedad sin justicia? Hobbes o Spinoza dirían que no, y yo estoy de acuerdo. ¿Qué tipo de sociedad podría haber sin leyes y un mínimo de igualdad o proporción? Se ha señalado a menudo que ni siquiera los bandidos pueden formar una comunidad sin respetar entre ellos alguna justicia, por lo menos distributiva.[47] Análoga es la situación a escala social. Sin embargo, Hume da una respuesta distinta. Se apoya en cinco hipótesis, de valor desigual en mi opinión; pero muy sugestivas, y que merecen un examen.

Hume no pone en duda, por supuesto, la utilidad e incluso la necesidad de la justicia para toda sociedad real. Es incluso la base de la teoría –utilitarista *avant la lettre*– que propone: "la necesidad de justicia para la conservación de la sociedad es el único fundamento de esa virtud", escribe,[48] y si bien esa unicidad es discutible (lo hemos visto y volveremos sobre ello) su necesidad es indudable. ¿Alguna de nuestras sociedades podría sobrevivir sin leyes jurídicas o morales? Sí, en el caso de toda sociedad humana efectiva. Pero estas sociedades son tan complejas: ¿cómo saber si esa necesidad de justicia es, como piensa Hume, su *único* fundamento? Imaginando, responde Hume, sociedades por lo menos posibles donde esa necesidad no existiera: si en ellas subsiste la justicia, por lo menos como exigencia, la necesidad no basta para explicarla; si desaparece, tenemos un fuerte argumento para concluir que basta la mera necesidad, en una sociedad determinada, para explicar su aparición y fundar su valor. En ese espíritu, como dije, Hume postula cinco suposiciones sucesivas, en las que suprime la *necesidad* de justicia, con lo que intenta demostrar su *validez*. De ser aceptables dichas hipótesis y justificada la inferencia, habría que concluir que la utilidad o la necesidad públicas son, en efecto, "el único origen de la justicia" y "el único fundamento de su mérito".[49]

Para resumir, las cinco hipótesis son las siguientes: una abundancia absoluta, un amor universal, una miseria o violencia extremas y generalizadas (como en la guerra o en el estado natural de Hobbes), la confrontación con seres dotados de razón, pero demasiado débiles para defenderse, y finalmente, una separación total de los individuos que implicaría entre ellos una sole-

dad radical.[50] Hume intenta demostrar que, en cualquiera de esos cinco modelos, la justicia, al dejar de ser necesaria, dejaría también de ser valiosa. Veamos:

La quinta suposición es sin duda la más rotunda. Como la justicia regula nuestras relaciones con los demás, en el aislamiento total no tendría objeto, pertinencia ni contenido. ¿Qué valor podría tener –y qué sentido– llamar virtud a una disposición que no se aplicara jamás? No quiero decir que sea imposible ser justo o injusto con uno mismo. Pero eso sólo es posible por referencia, aun implícita, a otros. Juzgar es comparar, y por ello toda justicia, incluso reflexiva, es social. No hay justicia sin sociedad, ya lo vimos, y eso daría la razón a Hume en este caso: no hay justicia en la soledad absoluta.

También es admisible, hasta cierto punto, el alcance de la segunda hipótesis. Si todos los individuos estuvieran dotados de amistad, generosidad y benevolencia hacia sus semejantes, no harían falta leyes ni respeto de un deber de igualdad: el amor iría más allá del respeto de los derechos de cada uno –como se aprecia en las familias muy unidas– y haría las veces de justicia. Dije "hasta cierto punto", porque hay que preguntarse si el amor *aboliría* la justicia, como piensa Hume, o nos tornaría justos, como yo tiendo a pensar, junto con llevarnos más allá de la justicia misma. Recordemos la bella fórmula de Aristóteles: "Entre amigos la justicia está de más; entre justos la amistad sigue siendo necesaria".[51] Esto no significa que seamos injustos con los amigos –quien puede amar puede ser justo–, sino que la justicia en tal caso va de suyo, incluso que existe y es sobrepasada por la dulce exigencia de la amistad. Sin embargo, lo que está en juego no es considerable: es verdad que el amor, sobre todo si es universal e ilimitado, no tiene que preocuparse de obligaciones que cumple por el mero hecho de existir y a las que no presta atención e incluso (pues nada lo impulsa a transgredirlas) no se siente sometido. Y basta, entonces, con el amor y la soledad.

Las otras tres hipótesis son mucho más problemáticas.

La abundancia, primero. Imaginemos que todos los bienes posibles estén en oferta, en cantidad infinita, a quien los desee: en dicha situación, explica Hume:

"la prudente y celosa virtud de justicia no habría pasado por la mente de nadie. ¿Con qué fin compartir los bienes si todos los poseen en cantidad más que suficiente? ¿Con qué objeto instaurar la propiedad cuando es imposible que se la perjudique? ¿Con qué fin declarar un objeto *mío* cuando, si alguno lo tomara, me bastaría estirar la mano para apoderarme de otro de igual valor? La justicia, en este caso, sería totalmente inútil, un ceremonial vano, y jamás podría hallar lugar en el catálogo de las virtudes".[52]

¿Es eso tan seguro? La prohibición del robo sería innecesaria, sin duda, y también garantir la propiedad privada. ¿Pero es ése el único objeto de la justicia, como parece pensar Hume?[53] ¿Es ése el único derecho humano que pueda ser amenazado, el único que deba ser defendido? En una sociedad de abundancia, semejante a la Edad de Oro de los poetas o al comunismo de Marx, seguiría siendo posible calumniar al prójimo o condenar a un inocente (el robo tal vez no tuviera objeto, pero ¿el asesinato?), y eso sería tan injusto como en nuestras sociedades de penuria o, como las llama Rawls (aquí de acuerdo con Hume), de "escasez relativa de recursos".[54] Si la justicia es la virtud que respeta la igualdad de derechos y que otorga a cada uno lo que le corresponde, ¿cómo creer que sólo pueda referirse a las propiedades o a los propietarios...? ¿Acaso mi única dignidad es ser propietario? ¿Y somos justos por la mera razón de no haber robado nunca?

Hago la misma observación, o una observación del mismo género, a propósito de la extrema miseria o de la generalización de la violencia. "Supongamos", escribe Hume, "que una sociedad llegue a ser incapaz de satisfacer las necesidades ordinarias, al extremo que la frugalidad y la industria más intensas no puedan impedir la muerte de la mayoría y la caída del conjunto social en la miseria absoluta; se admitiría, creo, fácilmente, que en una urgencia tan apremiante las leyes estrictas de justicia se suspendieran y dieran lugar a los motivos, más imperiosos, de la necesidad y supervivencia del yo".[55] Sin embargo, esa afirmación ha sido refutada por la experiencia en los campos de concentración de los nazis o de Stalin. Tzevan Todorov, basándose en los testimonios de los sobrevivientes, demostró que "incluso en el cora-

zón de los campos, en ese extremo de extremidades, la elección entre el bien y el mal seguía siendo posible", y que la "escasez de Justos" no puede autorizar –salvo que se quiera hacer el juego a los verdugos– que se los olvide.[56] En los campos, como en todas partes, las diferencias individuales eran también diferencias éticas.[57] Algunos robaban las raciones de sus compañeros, denunciaban a los rebeldes, cortejaban a los más fuertes... Injusticia. Otros organizaban la resistencia y la solidaridad, compartían los recursos comunes, protegían a los más débiles; en resumen, intentaban restablecer, en medio del horror generalizado, una semejanza de derecho o equidad... Justicia. No hay duda de que ésta tuvo que cambiar de forma, pero no por ello desapareció ni como exigencia ni como valor ni como posibilidad: en los campos también había justos y cabrones, o más bien era posible (desconfiemos de las generalizaciones desmedidas y simplicadoras) ser *más o menos justo,* y algunos lo fueron heroicamente, a menudo a costa de su vida. Sasha Petcherski, Milena Jesenska, Etty Hillesum, Rudi Massarek, Maxymilien Kolbe, Else Krug, Mala Zimetbaum, Hiasl Neumeier... ¿Debemos simular que no existieron? ¿Y cuántos otros, menos heroicos quizás, fueron sin embargo más justos de lo que les convenía si sólo hubieran considerado su propia supervivencia? A fuerza de repetir que la moral no existía en los campos, damos razón a los que en realidad deseaban hacerla desparecer, y olvidamos a quienes resistieron –en su nivel, con sus escasos medios– a esa aniquilación. Combate de todos los días, de todos los instantes, contra los guardias, contra los otros detenidos y contra sí mismos. ¿Cuántos héroes desconocidos? Por ejemplo: ¿quién, de no existir el testimonio de Robert Antelme, recordaría a Jacques, el estudiante de medicina?

> "Si encontráramos un SS y le mostráramos a Jacques, podríamos decirle: 'míralo, fabricaste a este hombre podrido, amarillento, algo semejante a lo que tú crees que es por naturaleza –un guiñapo, un desperdicio–, triunfaste. Pues bien, te vamos a decir lo siguiente, que debería dejarte tieso si 'el error' pudiera matar: le permitiste convertirse en el hombre más acabado, más seguro de sus capacidades, de los recursos de su consciencia y del alcance de sus actos, en el más fuerte de todos. [...] Con Jacques no ganaste jamás. Querías

que robara: no robó. Querías que le lamiera el culo a los kapos para comer: no lo hizo. Querías que se riera cuando un *meister* mataba a palos a un amigo: no se rió."[58]

Jacques, decía un poco más arriba Robert Antelme es "lo que en religión se llama un santo".[59] Y que en todas partes se llama un justo.

¿Por qué habría de ser distinto en la guerra? Es evidente que trastorna las condiciones del ejercicio de la justicia y torna su práctica infinitamente más difícil y azarosa: no hay guerra justa, si por ello se entiende una guerra que respete los derechos y las leyes ordinarias de la humanidad. Sin embargo, eso no impide que tal oficial o soldado pueda ser, en una situación dada, más justo que otro, o menos injusto, lo que basta para probar que ni la exigencia de justicia ni su valor son pura y simplemente abolidos durante la contienda. Hume lo reconoce en otro pasaje de su obra, donde deja entender que las guerras permiten la subsistencia, incluso entre enemigos, de un interés común o utilidad compartida.[60] Pero ello no agota la exigencia de justicia, ya que ésta puede oponerse al conjunto de esos intereses y de esa utilidad... Nada impide considerar, por ejemplo y sólo en calidad de hipótesis, que la tortura o la ejecución de prisioneros pudieran ser mutuamente ventajosas (cada ejército equilibraría el número); ¿bastaría ello para tornarlas justas? Es indiscutible que la utilidad común refuerza la exigencia de justicia y a menudo es la motivación más intensa de nuestro respeto. Pero si eso fuera el todo de la justicia, no habría más justicia o injusticia. Sólo quedarían lo útil y lo pernicioso, el interés y el cálculo: la inteligencia bastaría para la justicia, o más bien la reemplazaría. Pero no es el caso, y eso nos recuerdan los justos, incluso ante lo peor.

En cuanto a la cuarta y última hipótesis de Hume, produce escalofríos, y se sufre viendo a un genio de ese calibre, y tan atractivo, escribir lo que escribe:

"Si, viviendo entre los hombres, existiera una especie de seres racionales, pero de fuerza muy inferior, tanto física como mental, incapaces de oponer resistencia y –aun ante la más flagrante provocación– de hacernos sentir el efecto de su resentimiento, pien-

so que nos veríamos necesariamente compelidos, por las leyes de la humanidad, a tratarlos con dulzura; pero, hablando en propiedad, no nos obligaría ningún deber de justicia, y ellos no podrían tener derecho ni propiedad que oponer a nuestros patrones arbitrarios. Nuestras relaciones con ellos no podrían llamarse "sociedad" (ya que ese nombre supone algún grado de igualdad), sino "poder absoluto" por una parte y "obediencia servil", por otra. Deberían renunciar de inmediato a todo lo que nosotros codiciamos; nuestra anuencia sería el único alquiler que podría permitirles tener posesiones; nuestra compasión y nuestra gentileza, los únicos frenos que podrían autorizar que torcieran nuestra voluntad arbitraria. Y como casi ningún inconveniente resulta del ejercicio de un poder tan firmemente establecido por la naturaleza, las obligaciones de la justicia y de la propiedad (por ser totalmente *inútiles*) jamás tendrían lugar en tal desigual asociación".[61]

He citado el párrafo completo para no traicionarlo. Vemos que las cualidades personales de Hume, y en particular su sentido humanitario, no están en cuestión. Pero en el fondo, y filosóficamente, su pensamiento parece inaceptable. Estoy de acuerdo en que debemos dulzura y compasión a los débiles; por lo demás, están en su lugar en el párrafo mencionado. ¿Pero cómo aceptar que hagan las veces de justicia o dispensen de ella? No hay justicia, escribe Hume, ni siquiera sociedad, "sin un cierto grado de igualdad". Muy bien, pero a condición de agregar que la referida igualdad no es de hecho o de potencia, sino una igualdad *de derechos*... Pero, para tener derechos, bastan la conciencia y la razón, incluso virtuales y aun sin fuerzas para defenderse o atacar. Dicho de otra manera, los niños no tendrían derecho alguno, ni los inválidos ni nadie en último término (ya que nadie es bastante fuerte como para defenderse siempre con éxito).

Imaginemos por un instante a los individuos razonables y sin defensas que evoca Hume: ¿tendría yo *derecho* (la dulzura y la compasión pertenecen a otro orden) a explotarlos o robarles a mi antojo? "Tal es manifiestamente la situación del hombre en relación con los animales",[62] escribe Hume. Pero no es así, ya que los animales no están, en el sentido usual del término, "dotados de razón"...[63] Hume lo sabe y aporta por ello otros dos ejemplos, ¡y qué ejemplos! "La gran superioridad de los europeos civilizados sobre los indios salvajes", escribe, "nos invita a imagi-

nar una relación con ellos en la que toda obligación de justicia, e incluso de humanidad, estaría excluida de nuestro trato".[64] Sea. ¿Pero es justo? La debilidad de los salvajes frente a los europeos era indudable, y los acontecimientos posteriores demostraron que la justicia hacia ellos no era socialmente necesaria. ¿Quiere decir esto que no eran merecedores de justicia alguna? ¿Es admisible que la dulzura y la compasión agotaran todo lo que les debíamos, o más bien (ya que en teoría su debilidad los despojaba de todo derecho), lo que *no les debíamos*? Me parece inaceptable, a menos de renunciar a la idea misma de justicia.

El punto fue entendido por Montaigne, tan cercano a Hume en otros tópicos. La debilidad de los indios de América, lejos de dispensarnos de justicia, debía alentar nuestra ecuanimidad (¡y no sólo nuestra compasión!), y somos culpables, gravemente culpables, de haber sobrepasado nuestros derechos al violar los suyos.[65] La justicia, "que distribuye a cada uno lo que le pertenece", dice Montaigne,[66] no puede autorizar masacres y saqueos. Y si la masacre fue "engendrada para la sociedad y comunidad de los hombres",[67] nada permite pensar que no se basara sólo en su propia y exclusiva utilidad. Esa hipótesis no se encuentra en Montaigne, pero todo lleva a creer que la habría aceptado: imaginemos una nueva América, en otro planeta, habitada por seres racionales, pero dulces e indefensos: ¿desempeñaríamos otra vez el rol de conquistadores, estaríamos dispuestos a masacrar, a saquear? Es probable, si el interés y la utilidad nos impulsaran. Ello no significa que sea justo.

El segundo ejemplo que aporta Hume, de apariencia más banal, no es menos discutible: "En muchas naciones, continúa, se ha reducido al sexo femenino a una esclavitud análoga, y se lo ha puesto en la incapacidad, frente a sus señores y amos, de poseer bienes de cualquier tipo. Pero, si bien los hombres –unidos– tienen en todos los países suficiente fuerza física para imponer esa severa tiranía, la persuasión, la habilidad y los encantos de sus bellas compañeras es tal que las mujeres son capaces de destruir la unidad y compartir con el otro sexo los derechos y privilegios de la vida en sociedad".[68] No discuto ni la realidad de esa esclavitud ni la habilidad o encantos femeninos. ¿Pero era

justa esa esclavitud? ¿Lo sería, –en un país donde la ley no lo prohibiese (o lo prescribiese)– en relación a una mujer desprovista de persuasión, habilidad o encanto? Es impensable, y tampoco lo es que la dulzura y la compasión hacia una mujer torpe y fea sean los únicos límites que deberíamos respetar si la ley no impusiera limitaciones positivas...

En Lucrecio hay la idea opuesta (aunque, igual que Epicuro, es más bien utilitarista en materia de justicia): la debilidad de las mujeres y de los niños en los tiempos prehistóricos, muy lejos de excluirles de la justicia, torna necesaria (*moralmente* necesaria) y deseable la justicia:

> "Cuando supieron habitar en chozas, abrigarse con pieles de animales y usar el fuego; cuando la mujer, por los lazos del matrimonio, fue propiedad de un solo hombre y creció la descendencia nacida de su sangre, el género humano empezó a perder un poco de rudeza. [...] Venus quitó vigor a los hombres, y los niños, con sus caricias, no tuvieron dificultad en torcer la ferocidad natural de sus padres. Entonces empezó la amistad a implantar sus lazos entre vecinos deseosos de evitar cualquier violencia mutua: se recomendaron entre sí, y los niños y las mujeres hicieron entender confusamente con la voz y el gesto que era justo (*aecum*) apiadarse de los débiles".[69]

La dulzura y la compasión no hacen las veces de justicia ni marcan su término: son más bien su origen, y por ello la justicia, valiosa primero para con los más débiles, no podría excluirlos de su campo ni dispensarnos del deber, ante ellos, de respetarla. Es evidente que la justicia es útil e incluso indispensable en la sociedad; pero esta utilidad o necesidad sociales no pueden limitar su alcance. Una justicia que sólo valiera para los fuertes sería injusta, y eso mienta lo esencial de la justicia como virtud: es el respeto de la igualdad de derechos, no de fuerza; y de individuos, no de potencias.

Pascal suele ser más cínico que Hume. Pero no transige en lo esencial: "La justicia sin fuerza es impotente; la fuerza sin justicia, tiránica".[70] Los vencedores son siempre los más fuertes, no los más justos. Es siempre así. Eso no impide soñar, no impide combatir. ¿Por la justicia? ¿Por qué no, si la amamos? La impo-

tencia es fatal; la tiranía, odiosa. Entonces hay que "juntar justicia y fuerza":[71] tarea que torna imprescindible la política.

Lo deseable, dije, es que leyes y justicia vayan en un mismo sentido. Pesada responsabilidad para el soberano, y, en nuestras democracias, especialmente para el Poder Legislativo... No nos engañemos respecto de los parlamentarios: el poder está allí para ser tomado o defendido, y nadie obedece de modo inocente. Pero también sería equivocado soñar con una legislación absolutamente justa que bastaría aplicar. Aristóteles ya demostró que la justicia no cabe en las disposiciones generales de una legislación. Por eso, en su cima, es igualdad: porque la igualdad que pretende o instaura es una igualdad de derecho, a pesar de las desigualdades de hecho, e incluso, a menudo, no obstante las que surgirían de una aplicación demasiado intransigente o mecánica de la ley. "Lo equitativo", explica Aristóteles, "incluso justo, no es la justicia según la ley, sino una corrección de la justicia legal", que permite adaptar las generalizaciones de la ley a la complejidad cambiante de las circunstancias y a la irreductible singularidad de las situaciones concretas.[72] Si bien el hombre ecuánime es justo, e incluso sobremanera justo, lo es empero en el sentido que la justicia (más que la simple conformidad con una ley) es un valor y una exigencia. "Lo equitativo", decía también Aristóteles, "es lo justo, considerado con independencia de la ley escrita".[73] Al hombre equitativo le importa menos la legalidad que la igualdad, y sabe corregir los rigores y las abstracciones de aquélla con las exigencias diversamente flexibles y complejas de ésta (toda vez que se trata, lo repito, de igualdad entre individuos diferentes). Eso puede llevarlo muy lejos, y hasta en detrimento de sus intereses: "quien tiene tendencia a elegir y ejecutar acciones equitativas y no se ciñe rigurosamente a sus derechos en el sentido de lo peor, pero acepta menos de lo que le corresponde pese a tener la ley de su lado, es un hombre equitativo, y esa disposición de ánimo es la equidad, forma especial de justicia y no una disposición enteramente distinta".[74] Digamos que es justicia aplicada, justicia viva, justicia concreta –justicia verdadera–.

La justicia no ocurre sin misericordia ("la equidad", decía Aristóteles, "es perdonar al género humano"),[75] no porque re-

nunciemos a castigar, sino porque un juicio equitativo requiere que hayamos superado el odio y la cólera.

La equidad tampoco existe sin inteligencia, prudencia, coraje, fidelidad, generosidad, tolerancia... En ello alcanza a la justicia, ya no en cuanto virtud particular –tal como la hemos considerado hasta ahora– sino como virtud general y completa[76] que contiene y supone todas las otras,[77] de la que Aristóteles decía bellamente que se la considera "la más perfecta de las virtudes, y [que] *ni la estrella vespertina ni el lucero matinal* son tan admirables".[78]

¿Qué es un justo? Es alguien que pone su fuerza al servicio del derecho y los derechos y que, decretando en sí mismo la igualdad de todo hombre, a pesar de las desigualdades de hecho o de talentos, que son innumerables, instaura un orden que no existe pero sin el cual ningún orden podría satisfacernos. El mundo resiste, y el hombre. Hay que resistir, entonces –y resistir primero la injusticia que cada uno lleva en sí mismo, que es él mismo. Por ello el combate por la justicia no tendrá fin. En cualquier caso, ese Reino nos está vedado, o, más bien, sólo estemos en él en la medida en que nos esforzamos por alcanzarlo: bienaventurados los sedientos de justicia, que nunca serán colmados...

7
La generosidad

La generosidad es la virtud del don. Ya no se trata de "dar a cada uno lo suyo", como decía Spinoza a propósito de la justicia,[1] sino de regalarle lo que no es suyo, que le falta, lo que tú tienes. Que la justicia también pueda participar en ella, es sin duda posible (si damos a alguien algo que, sin pertenecerle ni siquiera según la ley, le corresponde de alguna manera: por ejemplo, cuando alimentamos al hambriento), mas no necesario ni esencial para la generosidad. De ahí el sentimiento que podemos tener a veces de que la justicia es más importante, más apremiante, más necesaria: a su lado la generosidad semeja un lujo, un suplemento de alma. "Debemos ser justos antes que generosos", decía Chamfort, "así como tenemos camisas antes que encajes".[2] Sin duda. Como justicia y generosidad transitan por vías diferentes, es incierto entonces que el problema se plantee siempre y con frecuencia en esos términos. Ambas virtudes se complementan en nuestras relaciones con el otro (por lo menos en lo principal: también podemos necesitarlas en nosotros mismos); pero la generosidad es más subjetiva, más singular, más afectiva, más espontánea; en tanto que la justicia, incluso aplicada, conserva algún elemento de objetividad, de universalidad, algo de intelectual y reflexivo. Tal vez la generosidad deba más al corazón o al temperamento y la justicia más a la inteligencia o a la razón. Los derechos del hombre, por ejemplo, pueden ser objeto de una declaración. No así la generosidad: no actúa en función de tal o cual texto, de tal o cual ley, sino más allá de todo texto, más allá de toda ley, humana en cualquier caso, y se conforma a las solas exigencias del amor, de la moral o de la solidaridad.

Me detengo en esa última palabra. La solidaridad debía figurar en este tratado y tal vez sea útil indicar brevemente por qué decidí no incluirla (mi intención era hacer un *pequeño* tratado), y sobre todo por qué me pareció que la justicia y la generosidad la podían reemplazar con ventaja.

La solidaridad es una situación de hecho antes que un deber, y un estado de ánimo (que se siente o no) antes que una virtud o un valor. La situación de hecho queda clara por la etimología: ser solidario es pertenecer a un conjunto *in solido*, como se decía en latín, es decir "para el todo".[3] Así, los deudores son solidarios, en sentido jurídico, cuando cada uno responde por la totalidad de la suma adeudada en común. Por tanto, presentan una cierta *solidez*, de donde deriva la palabra: un cuerpo sólido es aquel cuyas partes están enlazadas entre sí (en que las moléculas, podríamos decir, son *solidarias*, incluso en los estados líquidos o gaseosos), de manera que lo acaecido en una sucede, o repercute, en otra. En otras palabras, la solidaridad es ante todo cohesión, interdependencia, comunidad de intereses o destino. Ser solidarios, en este sentido, es pertenecer a un mismo conjunto, y compartir –se lo quiera o no, a sabiendas o no– una historia común. Solidaridad *objetiva*, que distingue un guijarro entre granos de arena, y una sociedad de una multitud.

En cuanto estado de ánimo, la solidaridad es el sentimiento o la afirmación de esta interdependencia. En la solidaridad *subjetiva*, la victoria de unos es la victoria de los demás, o recíprocamente: "Obreros, estudiantes, pero una sola lucha", decíamos en 1968, o bien "somos todos judíos alemanes"; es decir, lo que se hace a uno de nosotros (por ser diferente, por ser judío o alemán...), se nos hace a todos. Cae de su peso que no tengo nada en contra de esos nobles sentimientos, pero ¿son virtudes genuinas? Y si hay virtud en ello, ¿se trata de *solidaridad*? Los empresarios, o la policía –en Mayo de 1968– eran tan solidarios entre sí (y sin duda lo eran aún más) que los estudiantes y los obreros, y si bien ese argumento no condena a ninguna de las partes torna dudosa la moralidad del conjunto. Es poco frecuente que una virtud sea tan compartida... Por lo demás, si la solidaridad objetiva es comunidad de intereses, y la solidaridad subjetiva es estar

conscientes de esa comunidad, la solidaridad en sí sólo vale, moralmente, lo que valen los intereses, que apenas valen. En efecto: si la comunidad es real, efectiva, al defender al prójimo sólo me defiendo yo mismo (lo que sin duda no es condenable); si la comunidad es ilusoria, formal o ideal, cuando yo lucho por otro ya no está en juego la solidaridad, pues mis intereses no están comprometidos, sino la justicia o la generosidad (si el otro está lesionado, oprimido, explotado...). Quiero decir que la solidaridad es demasiado interesada o demasiado ilusoria para ser una virtud. Es egoísmo bien entendido o generosidad mal entendida. Ello no impide que sea un valor, pero sólo en tanto cuanto escapa a la angostura del yo, al egoísmo estrecho o limitado, al solipsismo (digamos) ético. Más que una cualidad, es ausencia de un defecto. Tomo por prueba que el lenguaje resiste –a pesar del abuso a que lo someten los políticos– a toda tentativa de moralizar la solidaridad. Si digo de alguien que "es justo, generoso, valiente, tolerante, sincero y dulce..." todos entienden que detallo sus virtudes. Si agrego "es solidario", quedan sorprendidos por el intransitivo, y verosímilmente me preguntarán: "Solidario...¿con quién?"

Me parece que el abuso del término en nuestros días indica sobre todo nuestra frecuente incapacidad para emplear los vocablos adecuados, que nos atemorizan. Los lexicógrafos señalan que *solidaridad*, "en el vocabulario sociopolítico es un substituto prudente de *igualdad*",[4] y yo agregaría, de *justicia* o *generosidad.* Sin embargo, de poco sirve una prudencia que sólo es timidez o mala fe. Quizá se piense que al suprimir las palabras exactas será más fácil ignorar las virtudes que designan, pero es impensable que una comunidad de intereses pueda reemplazarlas. Lamentable época la nuestra, que suprime las grandes palabras, para no ver su propia pequeñez...

Como éste es un tratado sobre las virtudes, y no un diccionario de ideas, he dejado la solidaridad en su propio universo, el de los intereses convergentes u opuestos, el de los diferentes corporatismos, incluso planetarios, el de los *lobbyings* de todo tipo, aun legítimos. No creo en absoluto que seamos todos solidarios, es decir, interdependientes. Ni tu muerte me hace estar

menos vivo, ni tu pobreza me torna menos rico. No sólo la miseria del Tercer Mundo no es molesta a la riqueza de Occidente; ésta sólo es posible, directa o indirectamente, gracias a aquélla, a la que explota o condiciona. Habitamos la misma Tierra y somos, es indudable, ecológicamente solidarios; pero ello no impide que seamos al mismo tiempo, y en mayor medida, competidores económicos. No nos contemos fábulas. Africa o América del Sur no necesitan solidaridad; requieren generosidad y justicia. En cuanto a pensar que quienes tienen trabajo en nuestros países sean solidarios de los cesantes, basta mirar las actividades concretas de los sindicatos en las distintas profesiones para apreciar que la defensa de los intereses sólo vale para los que son *comunes* y que ninguna solidaridad objetiva (ni tampoco subjetiva, ya que ésta sólo se distingue de la generosidad gracias a aquélla) alcanza a resolver el problema de la cesantía, ni siquiera a encararlo de manera eficaz. Nuevamente, no es la solidaridad la que está en juego (los intereses de asalariados y cesantes pueden ser divergentes, incluso opuestos); falta justicia, falta generosidad. Por lo menos al examinar el problema –como corresponde en este librito– desde el ángulo moral o ético. Cae de su peso que este aspecto no es todo: ni la política ni la economía pueden ser reducidas o sometidas absolutamente a ese ámbito. Pero que no sea todo no significa que no sea nada. La moral sólo cuenta en proporción a nuestra buena voluntad; por eso cuenta poco, y sólo un poco.

Volvamos a la generosidad. No hay duda de que la solidaridad puede motivarla, suscitarla, reforzarla. Pero sólo es generosa a condición de rebasar el interés, aun bien entendido, incluso compartido; es decir, a condición de ir más allá de la solidaridad. Por ejemplo, si me interesara verdaderamente ayudar a los niños del Tercer Mundo, no necesitaría ser generoso. Me bastaría ser lúcido y prudente. "Combatir el hambre para salvar la paz", decía un movimiento católico de los años sesenta, y nuestra juventud y generosidad se sobresaltaban ante lo que consideraba un sórdido comercio. No sé si nos equivocábamos... Sin embargo, si

tal hubiera sido nuestro interés, lo *habríamos hecho* en efecto –a menos de ser idiotas– sin necesidad de ser generosos. Que no lo hagamos, o escasamente, basta para probar que no es nuestro verdadero interés, que pretender lo contrario es mera hipocresía, lo que no significa que seamos miopes o nos falte lucidez. Lo que anda mal es el corazón egoísta; lo que está ausente, más que la lucidez, es la generosidad.

Sin pretender reducirlo todo a una cuestión de dinero (ya que se pueden dar otras cosas), debemos admitir que el dinero tiene el mérito –y ése es su cometido– de ser cuantificable. Así, permite plantear el problema en términos claros: ¿qué porcentaje de tus ingresos entregas a los más pobres o desdichados que tú? Los impuestos no cuentan, porque no son voluntarios. Tampoco la familia o los amigos cercanos, porque el amor –más que la generosidad– basta para explicar lo que hacemos por ellos (y al mismo tiempo por nosotros, ya que su felicidad es nuestra dicha)... Simplifico bastante, tal vez demasiado. En el caso de los impuestos, votar por un partido cuya firme intención es aumentarlos puede constituir un acto generoso cuando uno forma parte de la clase media o desahogada. Pero el caso es tan poco frecuente que ese tipo de desprendimiento tiene pocas oportunidades de manifestarse, y los partidos que sólo proponen reducciones impositivas demuestran el escaso crédito que se otorga a nuestra generosidad... Se me considera pesimista, pero resulta claro que los políticos lo son todavía más, digan lo que digan, y por razones harto sólidas. Lo mismo sucede con la familia o los amigos más íntimos. Que la felicidad de mis hijos sea la mía propia no impide que sus deseos se opongan a mis deseos, sus juegos a mi trabajo, su entusiasmo a mi fatiga... ocasiones frecuentes para dar pruebas de generosidad, de acuerdo; pero ese no es mi propósito ahora. Sólo quería plantear la cuestión en términos monetarios, globalizando el presupuesto familiar. Así: ¿qué porcentaje de los ingresos familiares destinas a gastos que se puedan considerar "de generosidad", es decir, a procurar otra felicidad que la tuya o la de tus íntimos? Cada uno contestará por su cuenta. Tiendo a pensar que todos estaríamos por debajo del 10%, y a menudo –haz tú mismo los cálculos– por debajo del

1%... Entiendo perfectamente que el dinero no es todo, pero no creo que un milagro nos torne más generosos en terrenos no financieros y cuantificables. No veo por qué nuestro corazón tiene que ser más desprendido que nuestra billetera. Lo contrario sería más verosímil. Es difícil saber si lo poco que damos es generosidad o el precio de nuestra comodidad moral, el exiguo precio de nuestra miserable tranquilidad de conciencia. Lo que equivale a decir que la generosidad sólo es una virtud enaltecida y alabada en razón de su debilidad y en proporción directa a la intensidad de nuestro egoísmo: en general, la generosidad sólo brilla por su ausencia... "El corazón del hombre es hueco y está repleto de basuras", decía Pascal.[5] Porque sólo está repleto de sí mismo.

¿Hay entonces que distinguir, como hago, incluso oponer, amor y generosidad? "Sin duda la generosidad no puede ser amante", reconoce Jankélevitch, "mientras el amor es casi necesariamente generoso, por lo menos con su objeto amado y mientras lo ama".[6] Sin reducirse al amor, la generosidad propendería entonces "en su cumbre más elevada", a confundirse con él: "Si bien se puede dar sin amar, es casi imposible amar sin dar":[7] De acuerdo. La cuestión es saber si en ese momento se trata de amor o de generosidad, lo que es materia de definición, y no estoy dispuesto a combatir por las palabras. Sin embargo, la idea de sentirme generoso hacia mis hijos, o incluso de tener que serlo, nunca se me pasó por la cabeza. Demasiado amor, quizá, o exceso de angustia. Lo que haces por ellos también lo haces por ti, y para ello no necesitas virtud alguna: basta el amor. ¿Por qué razón amo tanto a mis hijos y tan poco a los ajenos? Tal vez porque son *míos,* y me amo a través de ellos... Pero eso no es generosidad; es egoísmo dilatado, transitivo, familiar. En cuanto al otro amor, liberado del ego, el amor de los santos o de los bienaventurados: no estoy seguro de que la generosidad nos permita saber mucho de él, ni él de ella. Con la generosidad pasa lo mismo que con la justicia: el amor las sobrepasa a ambas, pero sin estarles sometido. Dar, cuando se ama, ¿demuestra generosidad o amor? Ni los amantes se equivocan. Una prostituta puede hablar de la generosidad de sus clientes y protectores. ¿Pero una

mujer amada o amante? En cuanto a los santos... ¿Era generoso Cristo? ¿Es ésa la palabra que conviene? Lo dudo mucho, y observo que esa virtud no figura en la tradición cristiana, por ejemplo en San Agustín o Santo Tomás (hago notar, de paso, que tampoco en los griegos o los latinos). ¿O será sólo una dificultad de vocabulario? La palabra *generositas* existía en latín, pero más bien para designar la excelencia de un linaje (*gens*) o de un temperamento. A veces podía –en Cicerón por ejemplo– traducir la *megalopsychia* (grandeza de alma) de los griegos de manera más sencilla que el pomposo *magnanimitas*, su transcripción erudita. Lo mismo vale en francés (y en castellano): *magnanimidad* no fue un producto de las escuelas, y sin duda *generosidad* describe mejor la grandeza de alma en su aspecto propiamente moral y virtuoso. Así la evocan Corneille y Descartes (volveremos sobre ello). En el idioma contemporáneo, sin embargo, la grandeza de alma cuenta menos que el don, o sólo es generosa por su disposición a dar. La generosidad, entonces, aparece en la encrucijada de dos virtudes griegas: la *magnanimidad* y la *liberalidad*. El magnánimo no es vanidoso ni bajo, el liberal no es avaro ni pródigo;[8] así, quien tiene las dos virtudes es siempre generoso.

Pero ello no alcanza a ser amor, ni hace sus veces.

La generosidad es la virtud del don, decía. Don de dinero (por lo que concierne a la liberalidad), don de sí (próximo de la magnanimidad, incluso del sacrificio). Pero sólo se puede dar lo que se posee, y a condición de no estar poseído por ello. Así, la generosidad es indisociable de una forma de libertad o dominio de sí, que para Descartes es lo esencial. Es una pasión y a la vez una virtud. La definición se nos entrega en un famoso artículo del *Tratado de las Pasiones*, que citaré en su totalidad:

> "Así, creo que la verdadera generosidad, por la que un hombre se estima legítimamente en el grado más alto posible, consiste sólo en parte en que sabe que no existe nada que en verdad le pertenezca excepto la libre disposición de su voluntad, ni razón para ser alabado o maldito excepto en la medida en que de ello use bien o mal; y en parte en que siente en sí mismo una resolución firme y constan-

> te de usarla bien, es decir, de no carecer jamás de voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que le parezcan mejores. Y eso es atenerse de manera perfecta a la virtud".[9]

La redacción es bastante laboriosa, pero el sentido está claro. La generosidad es a la vez conciencia de la propia libertad (o de uno mismo en cuanto libre y responsable) y firme resolución de usarla bien. Conciencia y confianza, entonces: conciencia de ser libre, confianza en el uso de esa libertad. Gracias a esas características, la generosidad genera autoestima, que viene a ser más su consecuencia que su principio (lo que distingue la generosidad cartesiana de la magnanimidad aristotélica). El principio es la voluntad, y sólo ella: ser generoso es saberse libre para actuar bien, y desearlo. Voluntad siempre necesaria y –para Descartes– suficiente cuando eficaz. El hombre generoso no es prisionero de sus afectos ni de sí mismo; al contrario, es dueño de sí y no busca justificaciones. Le bastan la voluntad y la virtud. Y en esto la generosidad cartesiana se identifica con el sentido ordinario del término, como lo explica el artículo 156: "Los que son generosos de este modo propenden naturalmente a emprender grandes cosas y a no emprender nada de lo que no se sientan capaces. Y como no estiman que nada sea más grande que hacer el bien a otros hombres y despreciar el interés propio, son siempre perfectamente corteses, afables y serviciales con cada uno. Y junto con ello, son dueños de sus pasiones, en especial de los deseos, los celos y la envidia..."[10] Las dos virtudes conforman una sola,[11] tal como sus dos defectos. La generosidad es lo contrario del egoísmo tal como la magnanimidad es lo opuesto de la pequeñez. Nada hay más mezquino que el yo, más sórdido que el egoísmo. Ser generoso es estar liberado de uno mismo, de las bajas cobardías, las ridículas posesiones, las pequeñas cóleras y las miserables envidias... Descartes no sólo veía allí el principio de toda virtud, sino el bien soberano para cada uno, que consiste, decía "en la firme voluntad de hacer las cosas bien y en el contento que ello genera".[12] Dicha generosa, que reconcilia, decía, "las dos opiniones más opuestas y célebres de los antiguos", a saber, la de los epicúreos (para quienes el soberano bien es el placer) y

la de los estoicos (para quienes es la virtud).[13] Gracias a la generosidad, Jardín y Pórtico terminan por unirse. ¿Qué virtud más agradable, qué placer más virtuoso que el goce de la propia y excelente voluntad? Permite reencontrar la grandeza de alma: ser generoso es ser libre, y esto es la única grandeza genuina.

Otra cuestión, más metafísica que moral, es saber qué sucede con esa libertad, y la generosidad no depende de ella. Muchos avaros han creído en el libre albedrío, y muchos héroes no. Ser generosos es ser capaces de querer, explica Descartes, y entonces de dar, efectivamente, cuando tantos otros sólo saben desear, pedir, aprehender... ¿Libre volición? Sin duda, toda vez que quiere lo que quiere. En cuanto a saber si habría podido querer otra cosa, e incluso si la pregunta tiene sentido (¿cómo se podría querer otra cosa que lo que se quiere?), es problema que ya he tratado en otra parte,[14] y que no cabe en un tratado de las virtudes. La voluntad, necesaria o contingente (libre en el sentido de Epicteto o de Descartes), se ve enfrentada a las pequeñeces del yo y es la única capacitada –aparte de la gracia o el amor– para triunfar sobre ellas. Esa victoria es la generosidad, cuando su causa es la voluntad.

Se podría preferir, sin duda, que el amor bastara. Pero, si así fuese, ¿tendríamos necesidad de ser generosos? El amor no depende de nosotros ni puede depender. ¿Quién elige amar? ¿Qué puede la voluntad sobre un sentimiento? El amor no se ordena;[15] la generosidad sí: basta querer. El amor no depende de nosotros, es el mayor misterio, por lo que escapa a las virtudes y es así una gracia, la única. La generosidad sí que depende de nosotros, siendo así una virtud, distinguiéndose así del amor, incluso en ese gesto del don por el cual se le asemeja.

¿Quiere decir eso que ser generoso es dar sin amar? Sí, si es verdad que el amor da sin necesidad de ser generoso. ¿Qué madre se siente generosa por alimentar a su prole? ¿Qué padre, por ofrecerle regalos? Se sentirían más bien egoístas por hacer demasiado por sus hijos (¿por amor? sí, pero el amor no justifica todo) y tan poco por los hijos ajenos, a veces infinitamente más desdicha-

dos y desvalidos... Dar, cuando se ama, está al alcance de cualquiera. No es una virtud: es una gracia radiante, sobreabundancia de existencia o de dicha, feliz efusión, facilidad desbordante. Tal vez ni siquiera sea dar, pues no perdemos nada... La comunidad del amor torna comunitarias todas las cosas; no deja lugar para la generosidad. Los verdaderos amigos, decía Montaigne, "no pueden prestarse ni darse nada", porque "todo es común entre ellos", así como las leyes "prohíben las donaciones entre marido y mujer, infiriendo por ello que todo les pertenece por igual y que no tienen nada que dividir o repartir entre sí".[16] ¿Cómo podrían demostrar generosidad entre ellos? Sin duda las leyes han cambiado, de lo que me alegro, ya que las parejas a menudo deben sobrevivir al amor, o los individuos a la pareja. ¿Pero han cambiado tanto el amor o la amistad como para que siempre necesitemos generosidad? "Cuando la unión entre dos amigos es perfecta", escribía también Montaigne, "esto les hace perder el sentimiento de esos deberes, y odiar y excluir entre ellos palabras de división y diferencia, como beneficios, obligaciones, reconocimiento, ruegos, agradecimientos y otras similares..."[17] Es obvio que la generosidad forma parte de todo esto, y que una verdadera amistad no la necesita. Nada puedo dar a mi amigo, ya que todo lo mío le pertenece. Se me objetará, y con razón, que eso sólo vale en las amistades perfectas, semejantes a las que, parece, vivió Montaigne, y que son muy escasas... Sin embargo, ello me da la razón, al menos en lo esencial: sólo necesitamos generosidad cuando nos falta amor. Y por eso, casi siempre, la necesitamos.

La generosidad, tal como la mayor parte de las virtudes, obedece a su manera al mandamiento evangélico. ¿Amar al prójimo como a nosotros mismos? Si pudiéramos, ¿para qué la generosidad? Sólo la precisaríamos para con nosotros mismos (que sólo la requerimos, a veces, cuando ni siquiera podemos amarnos). ¿Para qué el mandamiento, cuando no podemos practicarlo? Sólo se puede imponer una acción. No se trata, entonces, de amar, sino de actuar *como si* amáramos:[18] con nuestro prójimo y con nuestros íntimos, con los desconocidos y con nosotros mismos. No me refiero a las pasiones o a los afectos singulares, que son intransferibles. Hablo de las acciones, que sí lo son. Por ejemplo,

si amaras al extraño, que sufre hambre y frío, ¿no harías nada por él? ¿Rehusarías socorrer al miserable que lo reclama? ¿Qué harías si lo amaras *como a ti mismo*? La respuesta es de una loca y cruel simplicidad: es la respuesta moral, la que exige –o exigiría– la virtud. El amor no necesita la generosidad, pero desgraciadamente sólo él puede prescindir de ella sin egoísmo y sin falta.

Amamos el amor y no sabemos amar: la moral nace de ese amor y de esa impotencia; hay en ello una imitación de los afectos –como podría decir Spinoza–[19] donde cada uno imita sobre todo lo que no tiene... Así como la cortesía es una semblanza de virtud (ser cortés es *parecer* virtuoso),[20] sin duda toda virtud –en cualquier caso toda virtud moral– es una semblanza de amor: ser virtuoso es actuar como si se amara. A falta de ser virtuosos, hacemos como si, y a eso se llama cortesía. Como no sabemos amar, hacemos como si, y a eso llamamos moral. Los hijos imitan a sus padres, que a su vez imitaron a los suyos... El mundo es un teatro; la vida, una comedia, pero en la cual los roles no son equivalentes y tampoco los actores. Sabiduría de Shakespeare: quizás la moral es una comedia, pero sin moral no hay comedia buena. Lo más serio, lo más real, es reír, llorar. Lo aparentamos, y no es un juego: las normas que respetamos nos constituyen, para lo mejor o lo peor, mucho más de lo que nos divierten. Representamos un papel, si se quiere, pero es el nuestro: nuestra vida, nuestra historia. No hay en ello nada arbitrario ni contingente. Nos impulsa el cuerpo, por el deseo; nos lleva allí la infancia, por el amor y la ley. Pues el deseo quiere primero asir, devorar, poseer; pero la ley lo prohíbe; el amor, que da y protege, lo prohíbe. Freud, quizás, está mucho más cerca de lo que él mismo creía de una cierta inspiración evangélica. Hemos mamado el amor junto con la leche, lo suficiente para verificar que sólo él podía colmarnos (que "sin amor no somos nada", como dice la canción), y que desde el destete habría de faltarnos para siempre... De allí esas virtudes, incluso aproximativas, incluso débiles, que son nuestro homenaje al amor ausente y la señal de que sigue siendo válido como exigencia, allí mismo donde falta, donde reina sin gobernar, donde obliga (es lo que se llama un valor) incluso en ausencia...

El amor nos falta, decía, y allí está, muy a menudo, la experiencia más cierta que tengamos del amor.

Con esa carencia hemos fabricado una fuerza, o varias fuerzas, que llamamos virtudes.

Lo anterior vale, por ejemplo y de manera especial, para la generosidad. Ella nace como una exigencia allí donde el amor falta, sin duda, pero no totalmente, ya que por lo menos amamos el amor ("*nondum amabam et amare amabam*"[21]: y seguimos allí) en una medida que le permite seguir valiendo de modelo o de mandamiento cuando fracasa o no puede expandirse como sentimiento. Ya que el amor daría, la generosidad nos invita a dar a quienes no amamos, tanto más cuanto más necesiten y mejor situados estemos para ayudar. Sí: ¡que allí donde el amor no puede guiarnos, por ausente, que la proximidad y la urgencia lo hagan! Es lo que erróneamente se llama caridad (la caridad verdadera es amor, y la falsa es condescendencia o compasión), y que debería llamarse generosidad: porque depende de nosotros, porque es libre en ese sentido, porque es –contra la esclavitud de instintos, posesiones y miedos– la libertad misma, en espíritu y en acto.

El amor sería mejor, desde luego, y por ello la moral no es todo, ni siquiera lo esencial. Pero la generosidad vale más, sin embargo, que el egoísmo, y la moral más que la apatía.

No quiero decir que la generosidad sea lo contrario del egoísmo, si con ello entendemos que lo elude totalmente. ¿Cómo sería posible? ¿Por qué sería necesario? "Como la razón no exige nada contra la naturaleza", escribe Spinoza, "pide que cada uno se ame a sí mismo, busque su propia utilidad, lo verdaderamente útil para él, desee todo lo que conduzca al hombre a una mayor perfección y, hablando en términos absolutos, que cada uno se esfuerce en conservar su ser mientras lo posee".[22] No se sale del principio de placer, porque no se sale de la realidad. Pero eso no quiere decir que todos los placeres sean equivalentes. La alegría

decide. El amor decide.[23] ¿Qué es entonces la generosidad? "Un deseo", contesta Spinoza, "por el cual un individuo, bajo el único mandamiento de la razón, se esfuerza en asistir a otros hombres y establecer un lazo de amistad entre ellos y él".[24] La generosidad, junto con la firmeza o el coraje (*animositas*) es una de las dos ocurrencias de la fortaleza de espíritu: "las acciones que sólo tienden a la utilidad del agente las relaciono con la firmeza", explica Spinoza, "y las que tienden al mismo tiempo a la utilidad de los demás, con la generosidad".[25] Hay utilidad, por lo tanto, en los dos casos, y del sujeto mismo en ambos casos. No se sale del ego, o sólo a condición de asumir primero su exigencia propia, que es perseverar en el ser lo más posible, lo mejor posible o, dicho de otra manera, "actuar y vivir".[26] Todos sabemos que ello no siempre es realizable, que a veces hay que morir, incluso necesariamente, porque el universo es más fuerte, y Spinoza no lo niega. Pero quien prefiere morir a traicionar, morir a renunciar, morir a abandonar, sigue afirmando su ser, su potencia vital –su *conatus*– al oponerse victorioso a la muerte (o a la ignoracia) mientras vive, y dando fruto mientras combate o resiste. Spinoza no cesa de repetir[27] que la virtud es una afirmación de sí, una búsqueda de la utilidad propia; pero también que Cristo, incluso en la cruz, es el mejor ejemplo.[28] No siempre la utilidad propia se encuentra en el mayor bienestar ni en la vida más larga: está en la vida más libre, la vida más verdadera. Ya que no se puede vivir siempre, lo importante es vivir bien. ¿Y cómo, sin coraje y sin generosidad?

Se habrá observado que se define la generosidad como deseo, no como alegría, lo que basta para diferenciarla del amor o, como también dice Spinoza, de la caridad. Es bastante claro que la alegría puede surgir por exceso e incluso cuando se la busca expresamente, ya que la amistad (a que tiende la generosidad) sólo es alegría compartida. Pero la alegría o el amor pueden, precisamente, *nacer* de la generosidad; no confundirse ni reducirse a ella. Para hacer el bien a quien amamos no se requiere un "mandamiento de la razón", ni, entonces, generosidad: basta el amor, basta la alegría.[29] Pero cuando el amor falta, cuando falta la alegría o es demasiado débil (incluso sin que intervenga la compa-

sión, que nos torna benevolentes),[30] la razón subsiste y nos enseña –ella, que carece de ego y nos libera del egoísmo– que "nada hay más útil al hombre que el hombre",[31] que todo odio es malo,[32] finalmente que "quien es conducido por la razón desea a los demás lo que desea para sí mismo".[33] En este punto la utilidad del agente se encuentra con la del otro y el deseo se torna generoso: la cuestión es luchar contra el odio, la cólera o el desprecio y la envidia –tristezas y causa de tristezas– mediante el amor, cuando está presente, o por la generosidad, cuando no está el amor.[34] Es probable que esté forzando un poco el texto (en la distinción entre amor y generosidad), que es equívoco.[35] Mas no su espíritu, que es claro. "El odio debe ser derrotado por el amor",[36] la tristeza por la alegría; la función de la generosidad –como deseo, como virtud– es propender a y esforzarse por ello. La generosidad es deseo de amor, deseo de alegría y de compartir, y alegría en sí misma, ya que el generoso goza en ese deseo y por lo menos ama en sí mismo ese amor del amor. Se recordará la tajante definición de Spinoza: "El amor es una alegría que acompaña a la idea de una causa externa".[37] Amar el amor, en consecuencia, es deleitarse en la idea de que el amor existe o existirá;[38] pero también es esforzarse por hacerlo venir,[39] y ésa es la generosidad misma: ser generoso es hacer el esfuerzo de amar, y actuar en consecuencia. Así, la generosidad se opone al odio (y al desprecio y a la envidia y a la cólera y sin duda a la indiferencia...), tal como el coraje se opone al temor o, en general, como la firmeza de ánimo se opone a la impotencia y la libertad a la esclavitud.[40] No es todavía la salvación, porque no otorga ni beatitud ni eternidad. Pero esas virtudes son para nosotros "las cosas primordiales".[41] Conciernen a lo que Spinoza llama una "conducción recta de la vida",[42] "normas de vida",[43] "preceptos de la razón",[44] o simplemente "moralidad".[45] Porque es falso que debamos vivir más allá del bien y del mal: no se puede.[46] Y tampoco nos conviene la moral de los tristes y de los censores.[47] Lo que está en juego aquí es una moral de la generosidad,[48] que conduce a una ética del amor. "Hacer bien las cosas y mantenerse en la alegría", decía Spinoza:[49] el amor es la meta; la generosidad, el camino.

Si la generosidad fuera absoluta y universal, decía Hume, nos dispensaría de la justicia;[50] y se ha visto que eso es concebible. Sin embargo, es obvio que la justicia, incluso perfeccionada, no podría dispensarnos de la generosidad: también esta última es socialmente menos necesaria, y en mi opinión, humanamente más preciosa.

Me preguntarán para qué tantas comparaciones cuando somos tan poco capaces de la una y de la otra. Pero ese *poco* es algo a pesar de todo, y nos permite ser sensibles a su pequeñez y desear, a veces, disminuirla... ¿Hay alguna virtud que primero no sea, incluso muy poco, un deseo de virtud?

En cuanto a saber si la generosidad resulta de un sentimiento natural y primigenio, como pensaba Hume, o de un proceso de elaboración del deseo y del amor de uno mismo (especialmente por la imitación de los afectos y la sublimación de las pulsiones), como pudieron pensarlo Spinoza y Freud,[51] corresponde a los antropólogos decidirlo, y eso, moralmente, casi no tiene importancia. Fundar el valor de las virtudes en su origen es engañarse, como también lo es querer invalidarlas en nombre de ese origen. Estoy convencido de que todas derivan de la animalidad, es decir, de lo más bajo (o por lo menos de lo que nos parece tal: es obvio que la materia y el vacío, de donde todo proviene, incluso la animalidad, no tienen ni alto ni bajo). Pero ello es admitir también que nos elevan y por esto lo contrario de toda virtud es una forma de bajeza.

Podríamos decir que la generosidad nos eleva *hacia los demás,* y hacia nosotros mismos en tanto cuanto liberados de nuestro minúsculo yo. El idioma nos advierte que quien no es generoso en absoluto es bajo, cobarde, mezquino, vil, avaro, codicioso, egoísta, sórdido... Y todos lo somos, pero no siempre ni totalmente: la generosidad nos separa y, a veces, nos libera de ello.

Señalemos, para finalizar, que la generosidad, como todas las virtudes, es plural, tanto en su contenido como en los nombres con que se la designa. Unida al coraje, puede ser heroísmo. Unida a la justicia, se convierte en equidad. Junto a la compasión, deviene benevolencia. Junto a la misericordia, ya es indulgencia. Pero su nombre más bello es su secreto, y todos lo conocemos: unida a la dulzura, se llama bondad.

8
La compasión

La compasión tiene mala prensa: a nadie le gusta ser su objeto, ni siquiera sentirla. Eso la distingue muy claramente, por ejemplo, de la generosidad. Compadecer es sufrir con otro, y todo sufrimiento es malo. ¿Cómo podría ser buena la compasión?

Sin embargo, el lenguaje sugiere no descartarla sin más. Sus antónimos, según los diccionarios, son dureza, crueldad, frialdad, indiferencia, aridez de corazón, insensibilidad... Lo que torna a la compasión amable, al menos por contraste. Además, su cuasi sinónimo, en todo caso su doble etimológico es *simpatía*, que dice en griego lo mismo que *compasión* en latín. Eso debería llamar la atención: en un siglo en que la simpatía tiene un rol tan destacado, ¿cómo es posible que la compasión sea tan mal apreciada? Sin duda preferimos los sentimientos a las virtudes. ¿Qué pensar, entonces, de la compasión si es cierto –como pretendo demostrar– que pertenece a estos dos órdenes? ¿No encuentra en esa ambigüedad una parte de su fragilidad y lo esencial de su fuerza?

Pero, ante todo, una palabra sobre la simpatía. ¿Hay cualidad más seductora? ¿Sentimiento más agradable? Esta amalgama ya es singular, y hace su encanto: la simpatía es a la vez una cualidad (cuando se la suscita, cuando se *es* simpático) y un sentimiento (cuando se *siente* simpatía). Y como esa cualidad y ese sentimiento se corresponden, casi por definición, la simpatía genera entre dos individuos, y a menudo en ambos sentidos, una especie de encuentro dichoso. Es una sonrisa de la vida, como

un regalo del azar. La simpatía no prueba nada, sin embargo, y todo el mundo lo sabe, lo que aún menos demuestra nada. ¿Puede ser simpático un cabrón? Al principio, sin duda, y también después. Pero ya vimos que un cabrón puede incluso ser cortés, fiel, prudente, moderado, valiente... ¿Por qué no generoso y justo, en algún momento? Eso marca una diferencia, sin embargo, entre las virtudes completas, como diría Aristóteles –suficientes para mostrar las cualidades de una persona, tales la justicia y la generosidad (el cabrón sólo puede ser generoso y justo de vez en cuando y en ese momento deja de ser cabrón, por lo menos en esos sentidos)– y las virtudes parciales que, consideradas aisladamente, son compatibles con la mayoría de los vicios y las ignominias. Un cabrón puede ser fiel y valiente; pero si fuera siempre justo y generoso ya no sería cabrón. La hipótesis del cabrón simpático (es más que una hipótesis) sólo prueba que la simpatía no es una virtud completa, lo que está claro; pero no prueba que no sea una virtud; vale la pena examinar esto.

¿Qué es la simpatía? Es la participación afectiva en los sentimientos de otro (es sentir juntos, o de la misma manera, o uno por el otro) y el placer o la seducción resultantes. A partir de eso, como lo vio Max Scheler, la simpatía sólo vale lo que valen esos sentimientos –si algo valen– o en todo caso no podría invertir su valor. "Compartir la alegría que alguien experimenta ante el mal, [...] compartir su odio, su maldad, su mala alegría –todo eso nada tiene de moral".[1] Por ello, la simpatía en sí no sería una virtud: "La simpatía pura y simple no considera, en cuanto tal, el valor y la calidad de los sentimientos de los demás [...] Es, en todas sus manifestaciones, totalmente y por principio, indiferente al valor".[2] Simpatizar es sentir o experimentar *con*. Que ello pueda ser una apertura a la moral, de acuerdo, pues es salir, al menos en parte, de la prisión del yo. Resta saber *con qué* se simpatiza. Compartir el odio de otro es ser odioso. Compartir la crueldad de otro es ser cruel. Así, quien simpatiza con el torturador y participa de su goce sádico, experimentando la excitación que siente, tiene parte también en su culpabilidad o, por lo muy menos, en su malignidad. La simpatía en el horror es una horrible simpatía.

Salta a la vista que con la compasión las cosas son diferentes. Y no obstante es una de las formas de la simpatía: la compasión es simpatía en el dolor o la tristeza,[3] es decir, la participación en el sufrimiento ajeno. Pero justamente: si bien no todos los sufrimientos son equivalentes (hay sufrimientos malos, por ejemplo el del envidioso ante la dicha ajena) no por ello dejan de ser sufrimientos, y todo sufrimiento merece compasión. Hay en esto una notoria asimetría. Todo placer es un bien, mas no siempre un bien moral (la mayoría de nuestros placeres son moralmente neutros) y ni siquiera –piénsese en el placer del torturador– un bien moralmente aceptable. Así, la simpatía en el placer sólo vale lo que vale el placer en cuestión, o más bien, si a veces puede valer más (puede ser loable participar del placer, incluso moralmente neutro, del otro: es lo contrario de la envidia), sólo vale en la medida en que dicho placer no esté moralmente pervertido, es decir, dominado por el odio o la crueldad. Por el contrario, todo sufrimiento es un mal, y un mal moral, no siempre, por cierto, condenable (hay sufrimientos inocentes, virtuosos o heroicos), pero moralmente lamentable: la compasión es esa pena, o más bien, esa pena es la expresión mínima de la compasión.

"Participar en la alegría que A siente ante el mal que B sufre", pregunta Max Scheler, "¿es dar pruebas de una actitud moral?".[4] Por cierto que no. Pero, participar en el sufrimiento de B sí que lo es.

¿Sería el mismo caso si el sufrimiento de B fuera un mal sufrimiento, por ejemplo, si sufriera por la felicidad de C? La compasión contesta que sí, y eso la torna tan misericordiosa. Participar del sufrimiento de otro no es aprobar ni compartir sus motivos (buenos o malos) para sufrir: es rehusar considerar un sufrimiento, cualquiera que sea, como un hecho indiferente, y a cualquier ser vivo como una cosa. Por ese motivo, la compasión es universal en su principio, y tanto más moral cuanto no se preocupa de la moralidad de sus objetos (conduciendo así a la misericordia). Se mantiene la asimetría entre placer y sufrimiento: simpatizar con el placer del torturador, con su alegría maligna, es compartir su culpa. Pero tener compasión por su sufrimiento o su demencia, por tanto odio como hay en él, tanta

tristeza, tanta miseria, es ser inocente del mal que lo corroe y negarse, por lo menos, a agregar odio al odio. Es la compasión de Cristo para con sus verdugos, la de Buda con los malvados. ¿Esos ejemplos nos aplastan? Por su elevación, sin duda, pero también porque la percibimos. La compasión es lo contrario de la crueldad que se deleita con el sufrimiento ajeno y del egoísmo que no se ocupa de él. Tal como es claro que allí hay dos defectos, es también seguro que la compasión es una cualidad. ¿Una virtud? El Oriente (especialmente el Oriente budista) responde que sí, que quizás sea la mayor.[5] En cuanto a Occidente, su respuesta tiene más matices, y conviene examinarlos un momento.

Desde los estoicos hasta Hannah Arendt (pasando por Spinoza y Nietzsche) sería interminable evocar las críticas a la compasión o, para emplear la palabra que más a menudo utilizan sus detractores, a la piedad. Son casi siempre críticas de buena fe, legítimas con frecuencia. La piedad es una tristeza que se siente ante la tristeza de otro: no ayuda a ésta, que perdura, ni justifica a aquélla, a la que se agrega. La piedad sólo aumenta la cantidad de sufrimiento en el mundo, y eso la condena. ¿Para qué apilar tristeza sobre tristeza, desgracia sobre desgracia? Los estoicos decían que el sabio carece de piedad, porque no siente pena.[6] Lo que no significa que no esté dispuesto a ayudar al prójimo, pero ello no requiere piedad: "Mejor que apiadarse de la gente, ¿por qué no socorrerla cuando se puede? ¿Acaso no podemos ser generosos sin sentir piedad? No es obligatorio cargar con las penas ajenas; en lo posible, debemos aliviar su dolor."[7] Acción, entonces, más que pasión, y más generosa que apiadada. De acuerdo, cuando hay generosidad, y cuando basta. ¿Y si no es así?

Spinoza, en este campo, está muy cerca de los estoicos. Se cita a menudo –para deleitarse o para ofuscarse– su condena de la *conmiseratio*: "La piedad, en el hombre que vive según los dictados de la razón, es en sí misma mala e inútil",[8] motivo por el cual el sabio "se esfuerza tanto como puede en no ser afectado"[9] por ella. Aquí se dice algo esencial. La piedad es una tristeza (nacida, por imitación o identificación, de la de otro).[10] Ahora, lo bueno

es la alegría, lo justo es la razón: el amor y la generosidad –y no la piedad– nos deben alentar a ayudar al prójimo, y bastan para ello.[11] Por lo menos bastan en el sabio, es decir –como dice a menudo Spinoza– en el "que vive según el solo dictado de la razón". Quizás en esto se reconoce la sabiduría: esa pura aceptación de la verdad, ese amor sin tristeza, esa gracia, esa generosidad serena y gozosa... ¿Pero quién es sabio? Para todos los demás, y esto se olvida frecuentemente, es decir, para todos nosotros (ya que nadie es un sabio cumplido), la piedad tiene más valor que su contrario e incluso que su ausencia: "Me refiero expresamente", dice Spinoza, "al hombre que vive según el dictado de la razón. A quien no se mueve ni por la razón ni por la piedad para socorrer a los demás se llama con justicia inhumano, ya que no parece asemejarse a un hombre".[12] Tanto así que, sin ser una virtud, la piedad "es sin embargo buena",[13] a igual título que la vergüenza o el arrepentimiento:[14] porque es factor de benevolencia y humanidad.[15] Por más que se lo haya dicho, Spinoza se sitúa en esto en las antípodas de Nietzsche: no se trata de invertir los valores o las jerarquías,[16] sino simplemente de aprender a practicar con alegría, es decir por amor y generosidad, lo que las buenas gentes se esfuerzan en practicar con tristeza, es decir por deber, o por piedad. "Existe una bondad que ensombrece la vida", escribirá Alain en un postulado muy espinocista de 1909, "una bondad que es tristeza, llamada vulgarmente piedad, uno de los azotes de lo humano".[17] Sí. De todos modos vale más que crueldad y egoísmo, como vieron Montaigne y Spinoza, y como lo confirma el mismo Alain: "Sin duda la piedad, en un hombre injusto o irreflexivo, vale más que una insensibilidad de bruto".[18] Eso no basta, empero, para convertirla en virtud: sólo es tristeza, y pasión. "La piedad no llega lejos", asevera también Alain.[19] Sin embargo, es mejor que nada: es un comienzo. Y en esto quizás Spinoza sea el más esclarecedor. Entre la moral del sabio y la moral común,[20] hay sin duda una diferencia importante en cuanto a los afectos que se ejercen (deber y piedad por un lado, amor y generosidad por el otro: tristeza o alegría), mas no así en cuanto a las acciones: el amor libera de la ley sin derogarla; por el contrario, la inscribe en el "fondo de los corazones".[21] ¿La Ley?

¿Qué Ley? La única que Spinoza hizo suya: de justicia y caridad.[22] Para ella bastan la razón y el amor en el sabio; en los demás, la piedad allí conduce. Sería muy presuntuoso quien pretendiera prescindir de ella...

Por lo demás, no estoy seguro de que la piedad o la tristeza agoten la totalidad de lo que entiendo por compasión. ¿No puede existir también una especie de compasión, si no alegre, al menos positiva, que sea menos un sufrimiento padecido que disponibilidad atenta, menos tristeza que solicitud, menos pasión que paciencia y escucha? Tal vez sea lo que Spinoza designaba por *misericordia*, que se suele traducir por misericordia (es lo más fácil), y sin embargo me parece más próximo (pues no contiene las nociones de delito y perdón, esenciales en la misericordia) a lo que entiendo por *compasión*, cuya definición traduzco: "La compasión [*misericordia*] es el amor en tanto afecta al hombre de tal suerte que goza con la felicidad de otro y se entristece con su desgracia".[23] Es verdad que en el sentido habitual del término la compasión se usa sobre todo, o exclusivamente, para la desgracia ajena y no para la felicidad; pero la vacilación parece existir en Spinoza, pues nos dice, curiosamente, que entre la *commiseratio* y la *misericordia* (es decir en nuestra traducción, entre la piedad y la compasión) "no parece existir diferencia alguna, excepto quizá que la piedad se refiere a un afecto singular y la compasión a una disposición habitual a experimentarla".[24] Es una afirmación curiosa, pues no sólo supone que la piedad debería entristecerse por la desgracia ajena, sino también, igual que la *misericordia*, alegrarse por su dicha, lo que rebasa el uso común –e incluso espinocista– de la palabra. ¿Pero, después de todo, qué importa el uso si estamos de acuerdo en las definiciones? Es esclarecedor que en las definiciones paralelas de compasión y piedad, ésta (*commiseratio*) se defina como tristeza, en tanto que la compasión (*misericordia*) como amor, es decir, ante todo, como alegría.[25] Ello no suprime la tristeza de la compasión, que todos podemos experimentar (cuando nos alegramos por la existencia de alguien, es decir, cuando se lo ama se está triste si se lo ve sufrir),[26] pero altera sin embargo su orientación, me parece, y su valor. Porque el amor es una alegría,[27] y aunque la tristeza lo embargue

en la compasión y en la piedad, se trataría por lo menos de tristezas sin odio,[28] o sólo con odio a la desdicha y no al desdichado, tristezas ocupadas de ayudarlo y no de despreciarlo.[29] La vida es demasiado difícil y los hombres demasiado desdichados para que ese sentimiento sea innecesario o injustificado. Más vale una tristeza genuina, he dicho a menudo, que una alegría falsa. Hay que agregar: más vale un amor entristecido –que es, exactamente, compasión– que un odio gozoso.

¿Sería mejor un amor gozoso? Desde luego: valdrían más la sabiduría o la santidad, el amor puro, la caridad... "La compasión", escribe Jankélevitch, "es una caridad reactiva o secundaria que, para amar, necesita del sufrimiento ajeno, que depende de los harapos del inválido, del espectáculo de su miseria. La piedad va a la siga de la desdicha: sólo ama al prójimo cuando es deplorable; la conmiseración sólo simpatiza con el otro si éste es miserable. Por el contrario, la caridad es espontánea[...]: no espera encontrar al prójimo en andrajos para descubrir su miseria; el prójimo, después de todo, debe y merece ser amado aun si no es infeliz..."[30] Sí, sin duda, pero es tan difícil... Por definición, la desgracia interrumpe la envidia y la piedad interrumpe el odio; quitan obstáculos al amor, a la desgarradora proximidad del otro. La compasión, precisamente por ser reactiva, proyectiva, identificatoria, es tal vez la modalidad más baja del amor, pero también la más fácil. Nietzsche bromea cuando pretende que la despreciemos.[31] ¡Como si no estuviéramos asqueados de antemano! ¡Como si nuestro deseo más vivo, más natural, no fuera vernos liberados de ella! ¿A quién no le basta con su propio sufrimiento? ¿Quién no preferiría olvidar el dolor ajeno o ser insensible a él? Dice Vauvenargues, más lúcido que Nietzsche: "El avaro pronuncia en secreto: ¿Acaso el infortunio de los miserables es problema mío? Y rechaza la piedad, que lo importuna".[32] Se viviría mejor sin piedad, o por lo menos quienes viven bien vivirían mejor. ¿Es esa comodidad, entonces, la meta? ¿Ese tipo de vida es la norma? ¿Para qué filosofar a martillazos si es para acariciarnos, como haría cualquier demagogo, en el sentido del pelo?

Schopenhauer, más profundo, veía en la compasión el resorte por excelencia de la moral y el origen –insuperable e irreversible– de su valor.[33] La compasión se opone directamente a la crueldad (el mayor mal), al egoísmo (principio de todos los males), y nos conduce de manera más segura que ningún mandamiento religioso o máxima de los filósofos. ¿Se pueden derivar de ella hasta las virtudes de justicia y de caridad, como pretendía Schopenhauer? No totalmente, me parece. Pero ésas son virtudes últimas, que requieren un considerable desarrollo de la humanidad o de la civilización. ¿Quién puede saber si habrían surgido sin la piedad?

Siempre con Schopenhauer, notemos al pasar que la compasión también vale con los animales. La mayoría de nuestras virtudes concierne a la humanidad; es su grandeza y su límite. La compasión, en cambio, simpatiza universalmente con todo lo que sufre: si tenemos deberes para con los animales –como creo– [34] es ante todo gracias a ella, o en ella, y por ello la compasión es quizás nuestra virtud más universal. Se dirá que también se puede amar a los bestias y demostrarles fidelidad y respeto. Sí. San Francisco de Asís da el ejemplo en Occidente, y muchos otros en Oriente. Sin embargo, parece inadecuado situar en un mismo nivel los sentimientos que podamos experimentar hacia los animales y los evidentemente superiores, y exigentes de otro modo, que debemos a los seres humanos. No somos fieles a nuestros amigos como lo somos a nuestro perro, ni los respetamos igual que a un pájaro o a un ciervo. Sin embargo, en el caso de la compasión, esta evidencia se confunde: ¿qué es peor: dar una palmada a un niño o torturar un gato? Si esto último es más grave –como tiendo a creer–, el gato, en el ejemplo considerado, merece mucho más nuestra compasión. En este caso el dolor triunfa sobre la especie, y la compasión sobre el humanismo. La compasión es entonces esa virtud singular que no sólo nos abre a la humanidad entera, sino al conjunto de los seres vivos o, por lo menos, a los que sufren. Lévi-Strauss[35] señalaba que una sabiduría fundada en la compasión, o nutrida por ella, sería la más universal y necesaria. Es la verdadera sabiduría, la de Buda, la de Montaigne.[36] Sabiduría de lo viviente, sin la cual toda sabiduría

humana sería demasiado humana o más bien en exceso escasa. Humanidad, en tanto virtud, es casi sinónimo de compasión, y esto dice mucho sobre una y otra. La superioridad más clara que la humanidad puede arrogarse, si es digna de ella, es el deber de ser humano con los animales. Carecer absolutamente de compasión es ser inhumano, y sólo un hombre puede serlo. Aquí hay lugar para un nuevo humanismo, que no es goce exclusivo de una esencia o de los derechos que entraña, sino percepción exclusiva –mientras no se pruebe lo contrario– de las exigencias o los deberes que el sufrimiento del otro, cualquiera que éste sea, nos impone. Humanismo cósmico: humanismo de la compasión.

Schopenhauer cita extensamente a Rousseau,[37] y Lévi-Strauss, como se sabe, lo aprovecha expresamente.[38] En realidad es difícil no evocarlo, pues supo decir tanto, y fue uno de los primeros que dijo lo esencial, lo que hoy por lo menos forma parte de la experiencia o la sensibilidad comunes. Conviene releer el bello pasaje del *Segundo Discurso*, en que Rousseau muestra que la piedad es la primera de todas la virtudes y la única natural.[39] Porque es un sentimiento antes de ser una virtud, un "sentimiento natural", dice Rousseau, tanto más intenso cuanto deriva sin duda del amor por uno mismo (por identificación con el otro) y así atempera en todo hombre "el ardor que siente por su bienestar mediante una repugnancia innata a presenciar el sufrimiento de su semejante".[40] Compasión sin límite, o sin otro límite que el dolor, pues todo lo que sufre, desde ese mismo momento, es de algún modo mi semejante. Compadecer es comulgar en el sufrimiento, y esa innumerable comunidad nos impone, o nos propona, su ley, que es la dulzura: "*Haz tu bien con el menor mal para el otro que te sea posible*".[41] Así, la piedad es lo que nos separa de la barbarie, como lo viera Mandeville, y es, también, para Rousseau, la madre de las virtudes, origen de todas las otras:

> "Mandeville vio con claridad que aun con toda su moral los hombres sólo habrían sido monstruos si la Naturaleza no les hubiera dado la piedad como apoyo de la razón. Sin embargo no entendió que de esa única cualidad fluyen todas las virtudes sociales que quiere disputar a los hombres. En efecto: ¿qué es la generosidad, la clemencia, la humanidad, si no piedad aplicada a los débiles, a los

> culpables o a la especie humana en general? Incluso la benevolencia y la amistad son, si las consideramos bien, productos de una piedad constante, fijada en un objeto particular: porque desear que alguien no sufra, ¿es acaso distinto a desear su felicidad?"[42]

No estoy seguro de que se pueda ir tan lejos, y tampoco espero reducir todas las virtudes a una sola. ¿Por qué ese privilegio de la unidad? Pero estoy convencido de que la piedad se opone a lo peor, que es crueldad, y al mal, que es egoísmo, del cual, sin embargo, no está totalmente exenta, tal como no lo está la generosidad. Es un lugar común, desde Aristóteles, ver en la piedad "una desdicha que nos impresiona [...], cuando suponemos que nos puede alcanzar a nosotros o a uno de los nuestros".[43] La piedad sólo sería un egoísmo proyectivo o transferencial: en verdad, "lo que uno teme para sí inspira piedad hacia aquellos que lo sufren", cuando comprendemos que "la misma adversidad podría alcanzarnos".[44] ¿Por qué no? ¿Y en qué cambia esto las cosas? La piedad que sentimos no es menos real, y subsiste, notémoslo al pasar, para males que jamás podrían afectarnos. La muerte de un niño y el sufrimiento de sus padres motivan también la piedad de un anciano sin hijos. ¿Es un sentimiento absolutamente desinteresado? No sé, y no me importa. Mas es un sentimiento real, y realmente compasivo. Todo el resto son pequeños tejemanejes del yo, que sólo valen lo que valen esas pequeñeces. Sería lo mismo condenar el amor, o negar su existencia, con el pretexto de que estaría siempre ligado a una pulsión sexual. Freud, en relación al amor, no era tan estúpido; ¿por qué habríamos de serlo con la compasión?

En cuanto a la relación entre compasión y crueldad, aunque más paradójica tampoco es impensable: ante todo porque la ambivalencia impregna todo, incluso nuestras virtudes, y luego porque la misma piedad puede suscitar o autorizar la crueldad. Lo mostró Hannah Arendt, hablando de la Revolución Francesa ("la piedad, considerada resorte de la virtud, demostró poseer un potencial de crueldad superior al de la misma crueldad"),[45] y si ello no condena absolutamente ni a la piedad ni a la revolución justifica, en relación a ambas, alguna cautela: que la piedad nos

separe de lo peor, y se le oponga, no impide que a veces pueda también conducir a ello. La piedad no es una garantía ni una panacea. Pero lo que muestra muy bien Hannah Arendt es que la piedad justificó la violencia y la crueldad durante el Terror sólo en razón de su abstracción: por piedad hacia los desdichados en general –es decir por el pueblo, en el sentido del siglo XVIII– no se vaciló en producir algunos desdichados más... Es lo que distingue, para Hannah Arendt, la *piedad* de la *compasión:* la compasión, al contrario de la piedad, "sólo puede comprender lo particular, pero se queda sin conocer lo general"; así, no puede "ir más allá de lo que sufre una persona única", ni *a fortiori* "ser inspirada por el sufrimiento de una clase entera".[46] La piedad es abstracta, globalizante, charlatana. La compasión es concreta, singular y silenciosa (aun cuando tuviéramos, como Jesús, "la capacidad de sentir compasión por todos los hombres en su singularidad, es decir sin reunirlos en una entidad cual la humanidad sufriente",[47] como lo haría la piedad).[48] De ahí la violencia de la piedad, su ocasional crueldad, frente a la gran dulzura de la compasión. Si aceptamos esa distinción, podríamos decir que Robespierre y Saint-Just, en nombre de la piedad (hacia los pobres en general), carecieron de compasión (por los adversarios reales o supuestos de la Revolución en tanto cuanto individuos singulares). Pero entonces ese tipo de piedad sólo es un sentimiento abstracto (Spinoza diría que imaginario) y confirma que la compasión es una virtud.

Propondría otra diferenciación, entre las dos nociones, para agregar (más que para reemplazar) a la sugerencia de Hannah Arendt: la piedad jamás deja de contener una parte de desprecio, o por lo muy menos un sentimiento –en quien la experimenta– de la propia superioridad. *Suave mari magno...*[49] En la piedad hay una suficiencia que destaca la insuficiencia de su objeto. Tomo por prueba el doble sentido del adjetivo *lastimoso,* que designa en primer lugar a quien tiende a la piedad, a quien la siente, y también, y cada vez más, a quien es objeto o merecedor de piedad. En este último sentido, *lastimoso* es claramente despectivo: es más o menos sinónimo de *mediocre, lamentable* o *despreciable.* Nada que se le parezca hay en la compasión: *compasivo* sólo

se dice de quien la siente y ningún adjetivo pasivo (como podría ser *compadecible*) le corresponde. Quizás sea porque la compasión no supone, en cuanto a su objeto, ningún juicio de valor determinado: se puede tener compasión por lo que se admira o por lo que se condena. Me parece, en cambio, que, llegado el caso, siempre se siente por aquello que se respeta al menos un poco: no sucede lo mismo –y es la diferencia que propongo– con la piedad. Esta diferencia me parece fiel al espíritu de la lengua. Podemos mostrar compasión (y ofrecer nuestra simpatía) por ejemplo hacia el que sufre porque está gravemente enfermo. No nos atreveríamos a demostrarle piedad (lástima), lo que resultaría despectivo o insultante. La piedad se siente de arriba hacia abajo.[50] Por el contrario, la compasión es un sentimiento horizontal: sólo tiene sentido entre iguales, o más bien, y mejor, *realiza* esa igualdad entre quien sufre y el que, a su lado y en un mismo plano, comparte su sufrimiento. No hay piedad, en este sentido, sin una porción de desprecio; tampoco hay compasión sin respeto.

Probablemente lo quiso decir Alain cuando escribió que "el espíritu no siente piedad, y no puede sentirla; el respeto se lo impide".[51] No, por cierto, que el espíritu sea despiadado, si entendemos con ello que jamás podría ceder o lamentar. ¿Pero cómo podría apiadarse de lo que respeta o venera? Por ese motivo, decía también Alain, "la piedad pertenece al cuerpo, no al espíritu"[52]: el espíritu (el respetuoso, el fiel) sólo puede sentir compasión. No caigamos, sin embargo, en la religión o el espiritualismo. En rigor, el espíritu no tiene compasión o respeto: la compasión y el respeto *constituyen* el espíritu. El espíritu nace en el sufrimiento: en el propio, y se lo llama coraje; en el del prójimo, y se llama compasión.

Debemos tratar entonces de no confundir compasión con condescendencia o, en el sentido caricaturesco que han adquirido estas palabras, con las buenas obras, con la caridad (en el sentido de *hacer* caridad) o la limosna. Podemos por ejemplo pensar, con Spinoza, que corresponde al Estado, y no a los particulares, ocuparse de los miserables[53]: que, en consecuencia, contra la miseria *vale más hacer política que hacer caridad*. Estaría de

acuerdo. ¿Aunque regalara todo lo que tengo, hasta ser tan pobre como ellos, cambiaría en algo la miseria? A problema social, solución social. La compasión, igual que la generosidad, puede así justificar, por ejemplo, la lucha por un *incremento* de los impuestos, o por una mejor utilización de los mismos, lo que sería sin duda más eficaz (y para muchos de nosotros más costoso, y por ende, más generoso) que los mendrugos que se dan a diestra y siniestra. Ello no dispensa, sin embargo, el deber de tener frente a los pobres y los excluidos una actitud de fraternal cercanía, de respeto, de disponibiidad auxiliadora, de simpatía, en resumen de compasión, que además puede manifestarse, ya que la política no basta para todo, con una acción concreta de benevolencia o solidaridad, en el sentido de Spinoza.[54] Cada uno hace aquí lo que puede, o más bien lo que quiere, en función de sus medios y de su generosidad. El ego ordena, y decide. Pero no solo, y eso significa la compasión.

La compasión es un sentimiento: como tal, se siente o no se siente, y no se impone. Por ello, como nos recuerda Kant, no puede ser un deber.[55] Sin embargo, los sentimientos no son un destino que sólo puede padecerse. El amor no se decide, pero se educa. Lo mismo sucede con la compasión: experimentarla no es un deber, mas es obligatorio desarrollar en nosotros la capacidad de experimentarla, explica Kant.[56] Por eso la compasión también es una virtud, es decir a la vez un esfuerzo, una potencia y una excelencia. Que sea lo uno y lo otro –sentimiento y virtud, tristeza y poder–[57] explica el privilegio que Rousseau y Schopenhauer, con o sin razón (sin duda con *y* sin razón), le acordaron: permite pasar de uno al otro, del orden afectivo al orden ético, de lo que se siente a lo que se quiere, de lo que se es a lo que se debe. Se dirá que el amor también cumple ese cometido. Sin duda. Pero el amor está fuera de nuestro alcance; la compasión, no.

La compasión, decía más arriba, es la gran virtud del Oriente budista. Sabemos que la caridad –esta vez en el buen sentido: como amor de benevolencia– es la gran virtud, al menos en

palabras, del Occidente cristiano. ¿Hace falta elegir? ¿Para qué, cuando no se excluyen entre sí? Si fuera necesario hacerlo, sin embargo, creo que se podría decir lo siguiente: la caridad valdría más, sin duda, si de ella fuéramos capaces; la compasión es más accesible, se le parece (por la dulzura), y nos puede conducir a la caridad. ¿Quién puede estar seguro de haber conocido jamás un genuino impulso de caridad? Sin embargo, no hay dudas respecto de la compasión. Es mejor empezar por lo más fácil, y lamentablemente tenemos más talento para la tristeza que para la alegría... Coraje para todos, y también compasión para uno mismo...

O para decirlo de otro modo: el mensaje de amor de Cristo es más exaltante; el mensaje de compasión de Buda, más realista.

Entonces, “ama y haz lo que quieras”,[58] o bien compadece y haz lo que debes.

9
La misericordia

La misericordia, en el sentido que doy a la palabra, es la virtud del perdón, o más bien, y mejor, su verdad.

¿Qué es, en efecto, perdonar? Si por ello se entiende –como cierta tradición sugiere– el hecho de borrar la falta, considerarla nula y nunca cometida, es un poder del que carecemos o una tontería que más vale evitar. El pasado es irrevocable y toda verdad es eterna. Ni Dios, señalaba Descartes, puede deshacer lo que fue.[1] Tampoco nosotros podemos, y nadie está obligado a lo imposible. En cuanto a olvidar la infracción, aparte que con mucha frecuencia sería faltar a la fidelidad para con las víctimas (¿debemos olvidar los crímenes del nazismo? ¿debemos olvidar Auschwitz y Oradour?), también sería una tontería, casi siempre, y por consiguiente falta de prudencia. Tal amigo te ha traicionado: ¿es inteligente seguir confiando en él? Tal comerciante te robó: ¿es inmoral preferir a otro? Pretender hacerlo sería pronunciar palabras huecas y ostentar una virtud ciega e imbécil. *Caute*, decía Spinoza, *recela*,[2] y con ello no pecaba contra la misericordia. Sus biógrafos cuentan que, habiendo sido apuñalado por un fanático, conservó toda la vida su jubón agujereado, para no olvidar el acontecimiento ni, sin duda, esa lección.[3] Ello no significa que no hubiera perdonado (veremos que el perdón, en cierto sentido, forma parte de las exigencias de su doctrina), pero perdonar no es borrar, perdonar no es olvidar. ¿Qué es, entonces? Es dejar de odiar, y esa es, precisamente, la definición de la misericordia: es la virtud que triunfa sobre el rencor, sobre el odio justificado (por lo que trasciende la justicia), sobre el resentimiento, el deseo de venganza o de castigo. Es entonces la

virtud que perdona, no por la supresión de la infracción o de la ofensa –lo que no podemos hacer– sino por la interrupción del resentimiento hacia quien nos ofendió o perjudicó. No es clemencia, que renuncia sólo a castigar (se puede odiar sin punir, y punir sin odiar), ni compasión, que sólo simpatiza con el sufrimiento (se puede ser culpable sin sufrir y sufrir sin ser culpable), ni tampoco absolución –si se entiende por ello el poder (que sólo podría ser sobrenatural) de anular los pecados y las faltas–. Así, es una virtud singular y limitada, bastante difícil y loable, sin embargo. Cometemos demasiadas faltas, unos y otros, somos demasiado miserables, débiles y viles como para que la misericordia sea innecesaria.

Volvamos por un instante a su diferencia con la compasión. Esta apunta a un sufrimiento, como vimos, y la mayoría de los dolores son inocentes. La misericordia concierne a las infracciones, y muchas infracciones son indoloras. Misericordia y compasión son entonces dos virtudes diferentes, y sus objetos no se superponen. Es cierto empero que perdonamos con más facilidad al que sufre, aunque su dolor no se relacione con su falta (y, especialmente, no sea contrición). La misericordia es lo contrario del rencor, que es un odio. Ahora, y lo vimos al hablar de la compasión, es casi imposible odiar a quien vemos sufrir en forma atroz: la piedad interrumpe el odio, decía, y por eso la compasión, sin confundirse con ella, puede conducir efectivamente a la misericordia. Lo inverso también puede ser verdadero a veces (nos apiadamos con mayor facilidad cuando hemos dejado de odiar); pero la compasión, más afectiva, más natural, más espontánea, es el primer impulso, casi siempre. La misericordia es más difícil, menos habitual.

La misericordia exige reflexión, de la que la piedad puede prescindir. ¿En qué reflexiona el misericordioso? ¿En sí mismo, por haber pecado mucho? Es probable, y ello puede disuadirlo, como dicen los Evangelios, de tirar la primera piedra...[4] Pero esa misericordia por identificación sólo vale allí donde la identificación es posible, es decir, en las faltas comunes, o que podrían

serlo. Así, puedo perdonar al ladrón, pues he robado (libros, en mi juventud). Al mentiroso, porque suelo mentir. Al egoísta, pues lo soy. Al cobarde, porque quizá yo también lo sea. Pero, ¿al violador de un niño? ¿Al torturador? Cuando la falta supera la medida común, la identificación pierde su fuerza e incluso su plausibilidad. Ahora, los crímenes más horribles son precisamente los que sobre todo requieren de nuestra misericordia. ¿Para qué el perdón, si sólo se otorga por nimiedades? ¿Para qué la misericordia, si sólo perdona aquello que sin ella sería perdonable?

Hace falta, por tanto, algo más que la identificación. ¿Pero qué? ¿El amor? Cuando existe, y subsiste después de descubierta la falta, incluye a la misericordia, mas la deja sin objeto. Perdonar es dejar de odiar, es renunciar a la venganza; por eso el amor ni siquiera tiene que perdonar, porque siempre lo ha hecho y siempre lo hará, porque sólo existe con esa condición. ¿Cómo dejar de odiar, cuando no se odia? ¿Cómo perdonar, cuando no hay en nosotros ningún rencor que vencer? El amor es misericordioso, pero como quien respira, y en él esto no es una virtud específica. "Uno perdona mientras ama", decía La Rochefoucauld.[5] Pero, si ama, no es misericordia: es amor. Los padres lo saben y los hijos también, a veces. ¿Amor infinito? No, porque no nos es posible. Pero incondicional y al parecer superior a toda falta y ofensa posibles. "¿Qué no me perdonarías?", pregunta el niño a su padre. Y el padre no encuentra respuesta. Nada tienen los padres que perdonar a sus hijos: el amor hace las veces de misericordia. Quienes deben perdonar son los hijos, si pueden, y cuando puedan. ¿Perdonar qué? El exceso de amor y egoísmo, el exceso de amor y tontería, el exceso de angustia y desdicha... Aun si el amor fuera escaso, el perdón seguiría siendo necesario. ¿Qué otra cosa es crecer y llegar a adulto? Me gusta la fórmula de Oscar Wilde en el *Retrato de Dorian Gray*: "Los niños empiezan amando a sus padres; crecidos, los juzgan; a veces, los perdonan". ¡Dichosos los hijos que pueden perdonar a sus padres: dichosos los misericordiosos!

En cuanto al resto, quiero decir fuera de la familia, somos tan poco capaces de amor, especialmente por los malvados, que es improbable que la misericordia pueda surgir. ¿Cómo podría-

mos amar a nuestros enemigos, o incluso soportarlos, sin antes perdonarlos? ¿De qué manera podría el amor resolver un problema que su ausencia plantea? No sabemos amar y, menos aún, amar a los malos. Por ello necesitamos tanto la misericordia... No porque el amor esté presente, sino porque no está, porque sólo está el odio, porque sólo está la cólera... ¿Cómo amar a los cabrones? En cuanto a los buenos, no necesitan nuestra misericordia, ni la necesitamos para con ellos. Vale más, y basta, la admiración.

Otra vez nos hace falta otra cosa. No un sentimiento en primer lugar, por el cual la misericordia fuera más difícil que la compasión. El cuerpo se proyecta en el sufrimiento del otro y quiere dispensar al que sufre: eso es piedad. Pero el cuerpo desea castigar, pero el cuerpo desea vengar: cólera, rencor, odio. Podría renunciar a ello si el adversario sufriera, si la piedad viniera en socorro de la misericordia. ¿Y si no es así? Nos hace falta más o menos que una sensación, más o menos que un sentimiento: se requiere una idea. Como la prudencia, la misericordia es ante todo y por mucho tiempo una virtud intelectual. Se trata de entender algo. ¿Qué? Que el otro es malvado o que es fanático o que está dominado por sus pasiones (si las pasiones o las ideas lo subyugan), que, en fin, en todos los casos le habría sido muy difícil actuar a la inversa de lo que es (¿por qué milagro?) y convertirse de súbito en bueno, dulce, razonable y tolerante... Perdonar: aceptar. No para dejar de combatir, por cierto, sino para dejar de odiar. "Muero sin odio hacia el pueblo alemán..."[6] ¿Sin odiar a sus propios verdugos? Es más difícil, y la historia no lo dice. Y sin embargo él es más libre que ellos... Sí: incluso encadenado, más libre que sus asesinos, verdaderos esclavos... Es lo que registra o expresa el perdón, la cumbre donde se encuentra con la generosidad (en el *perdón* hay *don*): plétora de libertad, que ve demasiado bien su carencia en los culpables como para resentirse completamente con ellos y les hace esta gracia de comprenderlos, de disculparlos, de perdonarles que existan y sean tal cual existen y son... ¿Qué cabrón ha elegido libremente serlo? ¿Inocente? Digamos, mejor, que no es culpa suya si es culpable, aprisionado como está en su odio, su tontería, su ceguera; que no eligió ser lo que es, ni su cuerpo, ni su historia; que nadie

elegiría libremente estar en su lugar, ser tan malvado, tan cruel; que todo ello tiene causas, que sería hacerle honor a ese cabrón imaginarlo libre o incomprensible (¿por qué no sobrenatural, ya que estamos?); que odiarlo sería dañarse uno mismo: basta combatirlo o resistirle serena y gozosamente si se puede o perdonarlo si no se puede; sí, que se trate por lo menos de vencer el odio en uno mismo ya que no podemos vencerlo en él, de ser por lo menos dueño de uno mismo si no podemos dominarlo a él, de conseguir por lo menos esa victoria sobre el mal, sobre el odio, y no agregar mal a mal, mantenerse lo más cerca del bien, que es el amor, del amor que es misericordia, lo más cerca de la misericordia, que es compasión. Sea, y como decía Epicteto, "hombre, si es absolutamente ineludible que el mal de otros te haga experimentar un sentimiento contrario a la naturaleza, que sea la piedad y no el odio".[7] O bien, como decía Marco Aurelio: "Edúcalos, o sopórtalos".[8] O también, como Cristo: "Padre, perdónalos: no saben lo que hacen."[9]

Jankélevitch, que cita estas últimas palabras, las encuentra demasiado "socráticas" para su gusto. Si no saben lo que hacen, su falta es un error y no un crimen:* ¿hay algo allí que perdonar?[10] Todo error es involuntario: merece una enmienda más que un castigo, una disculpa y no un perdón. ¿Para qué entonces la misericordia? Nadie es malo voluntariamente, decía Sócrates:[11] intelectualismo socrático, que considera el mal sólo como un error. No es así. El mal está en la voluntad, no en la ignorancia; en el corazón, no en la inteligencia o el espíritu; en el odio, no en la tontería. El error no tiene importancia, y el mal no es un error: el mal es egoísmo, maldad, crueldad... Por ello necesita perdón, innecesario al error. "Se *disculpa* al ignorante, pero se *perdona* al malvado":[12] Sólo la voluntad es culpable, sólo ella puede serlo: es el único objeto legítimo del rencor y de la misericor-

* La duda de Jankélevitch fue planteada en términos análogos por Pedro Abelardo (y condenada en el Sínodo de Sens, en el año 1140). La esencia del pecado consistiría –según Pedro Abelardo– en el *consensus mali* o el *contemptus Dei*, de lo cual se deduce que no puede haber pecado donde hay error o ignorancia. Para ilustrar su tesis, Abelardo afirmó que quienes crucificaron a Cristo "sin saber lo que hacían" no pecaron. (N. del T.)

dia. Nadie se resiente con la lluvia, cuando cae, ni con el trueno, cuando golpea, y no tiene, en consecuencia, nada que perdonarles. Nadie es malo sin querer, y sólo los malos necesitan perdón. El perdón sólo se dirige a la libertad, tal como sólo nace de una libertad: gracia libre por falta libre.

Sí, pero ¿qué libertad? Libertad de actuar, sin duda: la voluntad es la culpable, y una acción sólo es tal a condición de ser voluntaria. Un bailarín te pisa sin querer: no es maldad, es torpeza. Se disculpa y lo aceptas sin problemas, lo que no es perdón, sino cortesía. Sólo requiere ser perdonado quien lo ha hecho con intención, sólo quien hizo lo que quería, sólo quien, dicho de otra manera, actuó *libremente*. En este sentido, ser libre es hacer lo que se quiere. Resulta imposible zanjar la cuestión de saber si el bailarín era libre no sólo de pisarte sino también de quererlo, y si le hubiera sido posible querer otra cosa, lo cual no apunta a la libertad de acción, que cada uno puede verificar, sino a la libertad de la voluntad (el libre arbitrio) para la que no hay pruebas (sólo podría ser experimentada a condición de querer algo distinto de lo que se quiere) y por lo tanto queda fuera de la experiencia. De ese tipo de libertad, los Antiguos, excepto quizás Platón, no se preocuparon. No buscaban un culpable absoluto para un castigo eterno. Lo que no les impedía, como acabo de recordar a propósito de los estoicos, oponer la piedad a la cólera, la justicia a la venganza y, en fin, la misericordia al rencor. Con el pretexto de que nos preocupamos más de nuestra culpabilidad, ¿habremos llegado a ser incapaces de perdonar? ¿Cómo someter una decisión a una pregunta indecidible?

Tal como lo hice a propósito de la generosidad, no quiero ocuparme aquí de la cuestión del libre arbitrio. La virtud no depende de tal o cual tesis metafísica. Diré sólo esto: haya el malvado elegido serlo libremente, o lo sea por necesidad (a causa de su cuerpo, de su infancia, de su educación, de su historia...), no por ello es menos malvado y puesto que actuó voluntariamente, responsable, por lo menos, de sus actos. También se lo puede castigar, si hace falta, y odiar, incluso, si se quiere. Son, sin embargo, dos cosas diferentes. El castigo puede estar justificado por su utilidad, social o individual, incluso por

una idea determinada que uno se hace de la justicia ("Mató, es justo matarlo..."). ¿Pero el odio? Sólo es una tristeza agregada, y no al culpable, sino al que la siente.[13] ¿Para qué? Sobre todo, si el malvado es lo que es –libremente o no– su misma maldad es un modo de excusa: por las causas que la fraguaron, si es maldad determinada; por amor del mal, por esta voluntad intrínsecamente mala; por último, por sí misma, si es maldad libre. ¿Es su culpa ser malvado? Sí, se dirá: ¡eligió serlo! ¿Lo habría elegido, si ya no hubiera sido malo? Ya que suponer que ha elegido el mal a pesar de preferir el bien es creerlo loco, y tornarlo inocente por ello. En resumen, cada uno es culpable de sus actos, y aunque también fuera culpable de sí mismo (por haber elegido ser lo que es) ello sólo confirmaría su maldad –si hace el mal por el mal– o su mal corazón, como dice Kant, si sólo hace el mal por egoísmo (en beneficio propio).[14] La misericordia no cancela esta mala voluntad ni renuncia a combatirla: rehúsa compartirla, agregar odio a su odio, egoísmo a su egoísmo, cólera a su violencia. La misericordia deja el odio a los odiosos, la maldad a los malvados, el rencor a los malos. No porque éstos no sean verdaderamente odiosos, malvados o malos (aunque lo fueran en virtud de tal o cual determinismo –y así lo creo– ningún determinismo puede anular lo que produce), *sino porque lo son.* Jankélevitch lo entendió así: "Son malvados, y precisamente por esa razón hay que perdonarlos –porque son más desdichados que malos–. O mejor: su misma maldad es una desdicha; la infinita desdicha de ser malo..."[15]

Desde luego se perdona con más facilidad cuando se tiene conciencia de las causas que pesan en un acto o, sobre todo, en una personalidad. ¿Hay algo más atroz, más imperdonable, que martirizar un niño? Sin embargo, cuando nos enteramos de que tal padre verdugo (como suele suceder) es un ex niño mártir, algo cambia en el juicio que emitimos: eso no suprime el horror de la falta pero ayuda a entenderla, y en consecuencia, a perdonarla. ¿Cómo saber si, educados como él, en el terror y la violencia, no habríamos evolucionado de la misma manera? Y aunque así no fuera (suponiendo idénticas circunstancias) sería porque somos diferentes. ¿Pero ¿acaso eligió ser como es? ¿Y

nosotros, elegimos ser diferentes? ¿Cómo, además, podríamos elegir lo que somos, cuando toda elección lo supone y de ello depende? ¿De qué manera la existencia precedería a la esencia si fuera existencia de nada y por lo tanto inexistencia? Esta libertad sólo sería la nada, y ello da la razón a Sartre, y lo refuta.

Pero me dejo llevar por el tema, el libre arbitrio, que quería dejar de lado. Digamos más bien lo siguiente: puede haber dos formas de perdonar, conforme se crea (o no) en el libre arbitrio del culpable: pura gracia, como decía Jankélevitch, si uno cree, o conocimiento verdadero, como decía Spinoza, si uno no cree. Sin embargo, las dos se unen en esto, que es la misericordia misma: el odio desaparece y la falta, sin ser olvidada ni justificada, se acepta por lo que es: un horror que combatir, una desdicha que lamentar, una realidad que soportar, un hombre, en último término, que amar. Quienes han leído mis libros anteriores saben que jamás he podido creer en el libre arbitrio, pero éste no es el momento de explicar mi posición.[16] Básteme evocar la gran idea de Spinoza, y que cada cual haga lo que quiera: los hombres se detestan tanto más cuanto más se imaginan libres, y tanto menos cuanto más se saben necesarios o determinados.[17] Por ello la razón apacigua, por ello el conocimiento es misericordioso. "Juzgar", decía Malraux, "es, evidentemente, no comprender; si comprendiéramos, no podríamos juzgar". Digamos más bien que ya no podríamos odiar, y eso es todo lo que pide o, más bien, propone la misericordia.

Ese es el sentido de una de las más famosas fórmulas de Spinoza: "No burlarse, no llorar, no detestar, sino comprender".[18] Es la misericordia misma,[19] en este caso sin más gracia que la verdad. ¿Sigue siendo un perdón? No totalmente, porque allí donde comprendemos es innecesario perdonar (el conocimiento, como el amor, torna el perdón necesario y superfluo a la vez). ¿Excusa? No entraré en discusiones de palabras. Todo se disculpa, si se quiere, ya que todo tiene causas. Pero no basta saberlo: el perdón *realiza* esa idea, que sin él sólo sería una abstracción. Decía hace un momento que nadie se resiente por la lluvia que cae o por el trueno que golpea, y en consecuencia no tiene nada que perdonarles. ¿Acaso no sucede lo mismo con el

malvado, en último término, y no es ése el verdadero milagro –que no es milagro– de la misericordia? ¿Que el perdón se anule en el momento mismo que se otorga? ¿Que el odio se disuelva en la verdad? El hombre no es un imperio dentro de un imperio: todo es real, todo es verdad, el mal y el bien, y por ello no hay ni bien ni mal aparte del amor o del odio que en ello ponemos. Por eso la misericordia de Dios, diría Spinoza,[20] es verdaderamente infinita: porque es la verdad misma, que no juzga. En esas alturas, a que se acercan los sabios, los místicos y los santos, nadie puede morar para siempre. Pero la misericordia propende a ellas; la misericordia conduce a ellas. Es el punto de vista de Dios, si se quiere, en el corazón del hombre: ¡inmensa paz de la verdad, inmensa dulzura del amor y del perdón! Mas el amor supera al perdón, o el perdón se supera a sí mismo en este don del amor. Perdonar es dejar de odiar, y en consecuencia, es dejar de poder perdonar: cuando el perdón se ha cumplido, cuando está completo, cuando sólo quedan la verdad y el amor, ya no hay odio que interrumpir, y el perdón se extingue en la misericordia. Por eso decía, al empezar, que la misericordia no era tanto la virtud del perdón como su verdad: realiza el perdón, y con ello suprime el objeto que lo requirió (no la falta: el odio); lo cumple, pero liquidándolo. El sabio espinocista, en un sentido, no tiene nada que perdonar: no porque no sea capaz de padecer injusticia o agresión, sino porque jamás es arrastrado por el pensamiento del mal ni engañado por la ilusión del libre arbitrio.[21] No por ello su sabiduría es menos misericordiosa; incluso lo es más: porque el odio desaparece por completo y se lleva consigo toda idea de culpabilidad absoluta (que sería responsabilidad no del acto, sino del ser) y porque incluso el amor vuelve a ser posible. Por ello, en otro sentido, lo perdona todo. ¿Todos inocentes? ¿Todos amables? No, por cierto, ni con iguales méritos... Si bien las obras de la gente de bien y las de los malvados forman parte de la naturaleza y derivan de sus leyes, explica Spinoza, no difieren menos "las unas de las otras, no sólo en grado, sino en esencia: por más que una rata y un ángel, la tristeza y la alegría, dependan de Dios [es decir, de la naturaleza], ni una rata puede ser una especie de ángel, ni una tristeza una especie de ale-

gría".[22] La misericordia no implica la abolición de la falta, que permanece, ni de las diferencias de valor, que supone y manifiesta, ni ¿es necesario recordarlo? las exigencias del combate.[23] Pero, como suprime el odio, evita buscarle justificaciones. Como apacigua la cólera y el deseo de venganza, permite la justicia y, cuando es necesario, el castigo sereno.[24] Por último, posibilita que los malvados, que forman parte de lo real, se ofrezcan a nuestros conocimiento y comprensión y –por lo menos es el horizonte que deja entrever la misericordia– a nuestro amor. No todo vale, por cierto, pero todo es verdad, y el cabrón tanto como el hombre honrado. Misericordia para todos: paz para todos y en medio del combate mismo...

La imaginación y el odio resisten. Se resistiría por menos. "Si Spinoza hubiera sido contemporáneo de los exterminios masivos", dice con fuerza Robert Misrahi, "no existiría el espinocismo. Spinoza, liberado de Auschwitz, no habría dicho '*humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*'. A partir de esto, comprender no es perdonar. O mejor: ya no se puede comprender; ya nada hay que comprender. Porque los abismos de la maldad pura son incomprensibles".[25] ¿Es eso tan seguro, sin embargo? Tornarlos inexplicables o incomprensibles, ¿no es acaso otorgar demasiado crédito a esos brutos? ¿Qué? Einstein, Mozart y Jean Moulin serían explicables, y no los SS? ¿La vida sería racional, pero el odio no? ¿El amor podría comprenderse, y no la crueldad? Después de tanto ver irracionalidad absoluta en los campos de concentración, damos la razón (sin duda en este único punto, ¿pero no es ya demasiado?) a los irracionales que los construyeron o prepararon. ¿De qué serviría la razón si sólo pudiera comprender a los que la siguen o se le someten? Que el nazismo no sea *razonable*, lo que está claro, no impide que sea *racional,* como todo lo real: que la razón no pueda aprobarlo, no impide que pueda conocerlo y explicarlo. ¿Qué otra cosa hacen nuestros historiadores? ¿Y cómo, si no, combatirlo?

Y aquí importa, sobre todo, distinguir el olvido de la misericordia. La tradición atestigua –y los Modernos, incluso los más fieles, están dispuestos a aceptarlo– que *todo* se puede perdonar:

"El perdón no pregunta si el crimen es digno de ser perdonado, si la expiación fue suficiente, si el rencor ha durado bastante... No hay falta tan grave que no se pueda, en último término, perdonar. Nada hay imposible para la todopoderosa remisión. El perdón, en este sentido, todo lo puede. Allí donde el pecado abunda, dice San Pablo, el perdón sobreabunda. [...] Si hay crímenes tan monstruosos que el criminal ni siquiera puede expiarlos, queda siempre el recurso de perdonarlos, ya que el perdón está hecho, precisamente, para estos casos desesperados o incurables."[26]

Desde luego, eso no nos autoriza a *olvidar* los crímenes, ni nos dispensa del deber de fidelidad hacia las víctimas ni de las exigencias del combate contra los criminales de hoy o los defensores de los de ayer. Jankélevitch lo explica muy bien, o mejor dicho, demasiado bien como para que haga falta demorarnos en ello.[27] Sin embargo, un problema persiste, como una llaga abierta:[28] ¿es posible perdonar, y hay que hacerlo, a quienes nunca pidieron perdón? No, contesta Jankélevitch:

"El arrepentimiento, y sobre todo el remordimiento del criminal, da sentido al perdón, tal como sólo la desesperación da sentido a la gracia. [..] El perdón no está destinado a las conciencias satisfechas ni a los culpables contumaces [...] El perdón no está hecho para los cerdos y sus marranas. Antes de hablar de perdón, el culpable debería, en lugar de protestar, reconocerse culpable, sin apelaciones ni circunstancias atenuantes, y especialmente sin acusar a sus propias víctimas: es lo menos que se puede pedir... Para que perdonemos, primero tendrían que pedirnos perdón ¿no es cierto? [...] ¿Por qué habríamos de perdonar a quienes lamentan tan poco, y tan pocas veces, sus monstruosas fechorías? [...] Porque si los crímenes sin expiar son los que requieren perdón, los criminales contumaces, precisamente, no lo necesitan".[29]

Ellos no, sin duda. ¿Y nosotros? El odio es siempre una tristeza y sólo la alegría es buena. No quiero decir que debamos reconciliarnos con los brutos ni tolerar sus exacciones. ¿Pero necesitamos odiarlos para combatirlos? Tampoco digo que haya que olvidar el pasado. ¿Pero necesitamos del odio para recordar? No se trata de remitir los pecados; esto no se puede, repitámoslo, y por otra parte no se debe (sólo las víctimas podrían sentirse autorizadas, pero en este caso las víctimas han desaparecido: las

asesinaron). Se trata de suprimir el odio, en la medida de lo posible, y de combatir, a partir de entonces, con alegría en el corazón, cuando es factible,[30] o con misericordia en el alma, cuando la alegría es imposible o estaría fuera de lugar: se trata de amar a los enemigos, si se puede, o de perdonarlos, si no se puede.[31]

Cristo o San Esteban dieron el ejemplo, si hemos de creer la tradición, de ese perdón sin condiciones previas,[32] de ese perdón que no espera, para perdonar, que el malvado lo sea menos (porque en tal caso lamentaría haberlo sido), de ese perdón que es verdaderamente un don y no un intercambio (mi perdón contra tu arrepentimiento), de ese perdón incondicional, de ese perdón en pura pérdida, si se quiere, pero que sin embargo es la mayor victoria sobre el odio –y quizás la única–, de ese perdón que no olvida pero comprende, que no borra pero acepta, de ese perdón que no renuncia al combate ni a la paz ni a sí mismo ni al otro ni a la lucidez ni a la misericordia... Sin duda los ejemplos citados están más allá de nuestras fuerzas. ¿Pero eso impide que nos iluminen?

Tampoco quiero decir que las Escrituras puedan hacer las veces de sabiduría, ni que tengan respuesta para todo, ni que yo las apruebe (incluso dejando de lado la religión) en su totalidad. No estoy dispuesto a presentar la otra mejilla y prefiero, contra la violencia, la espada a la debilidad.[33] Amar a nuestros enemigos supone tenerlos (¿cómo amar lo que no existe?). Pero, si se los tiene, ello no supone necesariamente que se los odie. El amor es una alegría, no una impotencia o un abandono: amar a los enemigos no es dejar de combatirlos; es combatirlos gozosamente.

La misericordia es la virtud del perdón, y su secreto y su verdad. Cancela el rencor sin derogar la falta, la ira y no el recuerdo, el odio y no el combate. No llega a ser amor, pero hace sus veces cuando es imposible o lo prepara cuando sería prematuro. Virtud de segundo orden, si se quiere, pero de primordial urgencia, y por ello necesaria. Máxima de la misericordia: allí donde no puedas amar, deja, por lo menos, de odiar.

Se observará que la misericordia puede abarcar tanto las faltas como las ofensas. Esa vacilación revela nuestra pequeñez, que siempre condena lo que nos condena, para la que toda ofensa es una falta, para la que toda afrenta es culpable. Es así, y hay que saberlo. Misericordia para con todos, y para uno mismo.

Porque el odio es una tristeza, la misericordia (como la elaboración del duelo, a la que se asemeja y de la que quizá dependa: perdonar es hacer el duelo del odio) la misericordia está del lado de la alegría: sin ser gozosa todavía, es perdón; si ya es alegre, es amor. Virtud mediatriz, o de transición. Al cumplirse, para quien puede lograrlo, no queda nada por perdonar: la misericordia triunfa en esa paz (¡adiós al odio! ¡adiós a la ira!) donde el perdón culmina y se anula. Misericordia infinita, como el mal, o que debería serlo y por ello fuera de nuestro alcance, sin duda. Mas esforzarse en este sentido ya es una virtud: la misericordia es este camino que incluye a quienes en él fracasan. Perdónate, alma mía, tus odios y tus cóleras...

¿Podemos perdonarnos a nosotros mismos? Por supuesto: porque podemos odiarnos y dejar de odiarnos. De otro modo, ¿qué sabiduría. ¿Qué felicidad? ¿Qué paz? Debemos perdonarnos por ser sólo lo que somos... Y perdonarnos también, cuando podemos hacerlo sin injusticia, de que a veces el odio sea demasiado intenso, o el sufrimiento, o la cólera, y no nos permita perdonar a tal o cual enemigo... Dichosos los misericordiosos, que luchan sin odio o que odian sin remordimiento...

10
La gratitud

La gratitud es la más agradable de las virtudes; no, sin embargo, la más fácil. ¿Por qué habría de serlo? Hay placeres difíciles, o poco habituales, y no por ello son menos agradables. Quizás lo son más. No obstante, en el caso de la gratitud, el agrado sorprende menos que la dificultad. ¿Quién no prefiere recibir un regalo en vez de un golpe? ¿Agradecer en vez de perdonar? La gratitud es un segundo placer, que prolonga uno anterior: como un eco de alegría a la alegría experimentada, una felicidad sumada a un agregado de felicidad. ¿Hay algo más simple? Placer de recibir, dicha de estar contento: gratitud. Que sea una virtud indica sin embargo que no cae por su peso, que es posible desconocerla, y en consecuencia hay cierto mérito –a pesar del placer o quizás a causa de él– en experimentarla. ¿Pero por qué? La gratitud es un misterio, no por el placer que procura, sino por el obstáculo que con ella se vence. Es la más agradable de las virtudes, y el más virtuoso de los placeres.

Se le opondrá la generosidad: el placer de dar, dirán... Por ser un argumento publicitario, debemos estar en guardia. Si dar fuera tan agradable, ¿necesitaríamos de los publicistas para pensar en ello? Si la generosidad fuera un placer, o más bien, si sólo fuera eso, o sobre todo eso, ¿sería tan escasa? Dar involucra una pérdida, por lo que la generosidad se opone al egoísmo, y lo supera. ¿Pero recibir? La gratitud no nos despoja de nada: es don en retorno, sin pérdida, casi sin objeto. La gratitud nada tiene que dar: sólo el placer de haber recibido. Virtud ligera, luminosa, quiséramos decir mozartiana y no sólo porque Mozart nos la inspira, sino porque la canta, porque la encarna, porque

hay en él esa alegría, ese reconocimiento intenso por no sabemos qué, por todo, esa generosidad de la gratitud, sí. ¿Hay virtud más dichosa y más humilde, gracia más fácil y más necesaria que *agradecer*, justamente, con una sonrisa o un paso de danza, en un canto o en una alegría? Generosidad de la gratitud... Esta última expresión, que debo a Mozart, me ilumina: ¿No será que a menudo carecemos de gratitud por incapacidad de dar más que de recibir, por egoísmo más que por insensibilidad? Agradecer es dar; dar gracias es compartir. Este placer que te debo no es para mí solo. Esta alegría es nuestra. Esta felicidad es nuestra. El egoísta puede deleitarse en recibir. Pero su deleite mismo es su bien, y lo guarda para él solo. O, si lo muestra, es más para generar envidiosos que felices: exhibe su placer, pero es *su* placer. Ya olvidó que otros participaron de ello. ¿Qué le importan los otros? Por eso el egoísta es ingrato: no detesta recibir, pero odia reconocer lo que debe a otro, y la gratitud es ese reconocimiento; porque aborrece dar, y la gratitud es dar efectivamente las gracias; porque le gusta compartir, porque abomina de regalar. ¿Qué da la gratitud? Se da a sí misma: como un eco de alegría, dije, y por ello es amor, es reparto y don. Es placer sobre placer, dicha sobre dicha, gratitud sobre generosidad... El egoísta, que sólo conoce sus propias satisfacciones, su propia felicidad, sobre las que vela como un avaro sobre su tesoro, es incapaz de ella. La ingratitud no es incapacidad de recibir, sino incapacidad de dar un poco de la alegría recibida o sentida –bajo forma de alegría, bajo forma de amor–. Por esto la ingratitud es tan frecuente. Absorbemos la alegría como otros la luz: agujero negro del egoísmo.

La gratitud es don, la gratitud es participación, la gratitud es amor: es una alegría que acompaña a la idea de su causa, como diría Spinoza,[1] cuando esa causa es la generosidad del otro, o su coraje o su amor. Alegría en retorno: amor en retorno. En sentido propio sólo puede concernir a los vivos. Corresponde, sin embargo, preguntarse si toda alegría recibida, cualquiera sea su causa, puede ser objeto de esa alegría en retorno que es la gratitud. ¿Cómo no dar gracias al sol por existir? ¿A la vida, a las flores, a los pájaros? Ninguna alegría me sería posible sin el resto

del universo (pues, sin el resto del universo, yo no existiría). Por ello toda alegría, incluso puramente interior o reflexiva (la *acquiescentia in se ipso*, de Spinoza)[2] tiene una causa externa; el universo, Dios o la naturaleza: todo. Nadie es causa de sí mismo, ni, por lo tanto (en última instancia) de su alegría. Toda cadena de causas, y existe una infinidad, es infinita: todo se toca y nos toca y nos atraviesa. Todo amor, llevado a su límite, debería entonces amar todo: todo amor debería ser amor de todo (mientras más amamos las cosas singulares, podría decir Spinoza, más amamos a Dios),[3] y eso haría una gratitud universal, por cierto no indiferenciada (¿cómo sentir la misma gratitud por los pájaros y por las serpientes, por Mozart y por Hitler?), pero global por lo menos en tanto cuanto sería gratitud por el todo, de lo que ella nada excluiría, nada rechazaría, ni siquiera lo peor (gratitud *trágica*, entonces, en sentido nietzscheano),[4] ya que lo real se toma o se deja, ya que el todo de lo real es la única realidad.

Esa gratitud es gratuita: no podríamos exigir por ella, o para ella, ningún pago. El reconocimiento quizá sea un deber, en cualquier caso una virtud, pero –observa Rousseau– no podría ser un derecho exigirla o reclamar algo en su nombre.[5] No confundamos la gratitud con los retornos del ascensor. No quiero decir que el amor no desee –casi necesariamente– el bien del amado, por lo menos si es amor al otro más que a uno mismo, amor de benevolencia entonces más que de concupiscencia. Volveremos sobre esto en el último capítulo. Digamos sólo que la gratitud es en esto latitud para actuar en favor de quien la suscita, no para trocar un servicio por otro servicio (eso no sería gratitud sino intercambio),[6] pero porque el amor procura dar alegría a quien lo disfruta, por lo que la gratitud nutre la generosidad, de la que, casi siempre, se alimenta. De allí, un "amor recíproco", como dice Spinoza, y un "celo de amor", que también caracterizan a la gratitud: "El *reconocimiento*, o *gratitud*, es el deseo o celo de amor por el cual nos esforzamos en el bien de quien nos lo hace en virtud de un parejo sentimiento amoroso hacia nosotros".[7] Entonces pasamos de la gratitud simplemente afectiva, como dirá Kant,[8] a la gratitud activa: de la alegría en retorno a la acción en retorno. Por mi parte, y a pesar de Spinoza,

vería en ello no tanto una definición (porque es posible, por ejemplo, sentir gratitud por un muerto, a quien no podríamos hacer el bien) cuanto una consecuencia; pero no importa. Lo seguro es que la gratitud se distingue de la ingratitud precisamente porque sabe ver en el otro (y no, como el amor propio, sólo en uno mismo)[9] la causa de su alegría: por lo que la ingratitud es mala[10] y la gratitud es buena, y torna bueno.

La fuerza del amor propio explica así la escasez o la dificultad ("todo lo bello es difícil y escaso..."[11]) de la gratitud: del amor recibido, todos prefieren extraer gloria, que es amor propio, antes que reconocimiento, que es amor al otro.[12] "El orgullo no desea deberes", escribe La Rochefoucauld, "y el amor propio no quiere pagar".[13] ¿Cómo no habría de ser ingrato si sólo sabe amarse a sí mismo, admirarse, celebrarse a sí mismo? Hay humildad en la gratitud, y la humildad es difícil. ¿Tristeza? Es lo que dice Spinoza, y lo veremos en el próximo capítulo. Sin embargo, la gratitud enseña que existe también una humildad gozosa, o una alegría humilde, porque sabe que no es su propia causa ni su propio principio, y de ello se deleita en mayor grado (¡qué alegría decir gracias!) porque es amor, y no amor de uno mismo, y sobre todo porque se sabe deudora, si se quiere, o más bien (ya que no hay que reembolsar nada), porque se sabe colmada, más allá de toda esperanza y antes de toda espera, por la existencia de eso mismo que la suscita, que puede ser Dios, cuando se cree en El, que puede ser el mundo, un amigo, un desconocido, que puede ser no importa qué, porque se sabe objeto de una gracia, que quizás es la existencia o la vida o todo, y que entrega sin saber a quién ni cómo, porque es bueno dar gracias, regocijarse con su alegría y con su amor, cuyas causas siempre nos superan, nos contienen, nos hacen vivir, nos arroban. Humildad de Bach, humildad de Mozart, tan diversas la una de la otra (el primero da gracias, con genio sin par, diríase que el segundo es la gracia misma...), pero una y otra conmovedoras por su gratitud jubilosa, su genuina sencillez, su fuerza casi sobrehumana, con esa serenidad –hasta en el sufrimiento y la angustia– de quien se sabe efecto y no principio, contenido en aquello mismo que canta y que lo hace ser y lo arrastra... Clara Haskil, Dinu Lipatti o

Glenn Gould lo supieron expresar, me parece, por lo menos en sus mejores momentos, y esa alegría que sentimos al escucharlos dice lo esencial de la gratitud, que es la alegría misma en tanto cuanto recibida, en tanto cuanto inmerecida (sí, incluso por los mejores), en tanto cuanto gracia, y embargada siempre (y parte embargante, sin embargo) en una gracia más alta, la de existir, qué digo, que es la existencia misma, el ser mismo, y el principio de toda existencia y de todo ser y de todo gozo y de todo amor... Sí, lo que podemos leer en la *Etica* de Spinoza se escucha también en la música, y en la de Bach y de Mozart, me parece, mejor que en cualquier otra (en Haydn oímos más la cortesía y la generosidad, en Beethoven el coraje, en Schubert la dulzura, en Brahms la fidelidad...) y esto es decir bastante hasta qué alturas llega la gratitud: virtud culminante, más para gigantes que para enanos. Lo que sin embargo no nos dispensa de ella: ¡demos gracias a la gracia, y primero a quienes la revelan celebrándola!

Ningún hombre es causa de sí mismo: el espíritu, dice Claude Bruaire, está "en deuda de su ser".[14] No es así, sin embargo: nadie *pidió* ser (el préstamo, no el don, genera deuda); nadie, por otra parte, podría cancelar dicha deuda. La vida no es deuda: la vida es gracia, el ser es gracia, y ésta es la más alta lección de la gratitud.

La gratitud se regocija de lo que aconteció o de lo que es: así, es el reverso del pesar o de la nostalgia (que sufren de un pasado que no fue, o que ya no es) y también de la esperanza o de la angustia, que desean o temen (¡desean *y* temen!) un porvenir que aún no es, que acaso no sea jamás, cuya ausencia les atormenta sin embargo... Gratitud o inquietud. La alegría de lo que es o fue, contra la angustia de lo que podría ser. "La vida del insensato", decía Epicuro, "es ingrata e inquieta: se vuelca en el porvenir".[15] Así, viven en vano, jamás saciados, jamás satisfechos, jamás felices: no viven, se disponen a vivir, como decía Séneca;[16] esperan vivir, como decía Pascal,[17] y lamentan lo vivido o, más a menudo, lo que no vivieron... El pasado les pena tanto como el porvenir. El sabio, por el contrario, se regocija de vivir, por cier-

to; pero también por haber vivido. La gratitud (*charis*) es esta alegría de la memoria, este amor del pasado; no el sufrimiento por lo que ya no es, ni el pesar por lo que no fue, sino el recuerdo gozoso de lo que fue. Es el tiempo recobrado, si se quiere ("la gratitud por lo que ha sido", dice Epicuro),[18] de la cual se comprende que torne indiferente la idea de la muerte, como dirá Proust, ya que la muerte misma, que nos arrebatará, no podría arrebatarnos lo vivido: bienes inmortales, dice Epicuro,[19] no porque uno no muera, mas porque la muerte no podría anular lo que se ha vivido, lo fugaz y definitivamente vivido. La muerte sólo nos priva del porvenir, que no es. Y la gratitud nos libera del mañana por el saber gozoso de lo que fue. El reconocimiento es un conocimiento (la esperanza, sólo una fantasía); por eso toca a la verdad, que es eterna, y la habita. Gratitud: gozo de eternidad.

Se objetará a Epicuro que esto no nos devuelve lo pasado, lo perdido... Sin duda. ¿Pero quién podría hacerlo? La gratitud no anula el duelo; lo cumple: "Hay que sanar la pena con el recuerdo agradecido de lo que se perdió, y con la certeza de que es imposible revocar lo efectivamente sucedido".[20] ¿Hay fórmula más bella de la elaboración del duelo? Se trata de aceptar lo que es, también lo que ya no es, y amarlo todavía como tal, en su verdad, en su eternidad: se trata de pasar del dolor atroz de la pérdida a la dulzura del recuerdo, del duelo por cumplir al duelo acabado ("el recuerdo agradecido de lo que se perdió"), de la amputación a la aceptación, del dolor a la alegría, del amor desgarrado al amor en paz. "Dulce es el recuerdo del amigo desaparecido", decía Epicuro:[21] la gratitud es esta dulzura misma, trocada en alegría. Sin embargo el sufrimiento la precede, más intenso. "¡Es atroz que haya muerto!" ¿Cómo aceptarlo? Para ello es necesario el duelo, por ello es arduo, por ello es penoso. Pero la alegría vuelve, a pesar de todo: "¡Qué bueno que haya vivido!" Trabajo del duelo: trabajo de la gratitud.

No estoy convencido de que la gratitud sea un deber, como pensaban Kant y Rousseau.[22] Por lo demás, no creo mucho en los deberes. Pero que sea una virtud, es decir una excelencia, lo

atestigua la evidente bajeza de quién es incapaz de ella, lo cual, de paso, delata la mediocridad de todos nosotros. ¡Cuánto más perdurable es el odio que el amor! ¡Cuánto más intenso el rencor que la gratitud! A veces, incluso ésta se invierte y se convierte en aquél, tan susceptible es el amor propio: la ingratitud para con un bienhechor, escribe Kant, "es un vicio en verdad sumamente detestable para el juicio de cada uno, aunque el ser humano tiene en esto tan mala reputación que nos parece verosímil hacernos de enemigos por haberles hecho algún favor notable".[23] Grandeza de la gratitud: pequeñez del hombre.

Sin contar que el reconocimiento mismo puede ser sospechoso en ocasiones. La Rochefoucauld sólo veía en él un disfraz del interés,[24] y Chamfort señalaba, con justicia, que "hay una suerte ruin de agradecimiento".[25] Es disfraz de servilismo, de egoísmo, de esperanza. Sólo agradecemos para obtener más (¡decimos "gracias" y pensamos "quiero más"!) Esto no es gratitud, es adulación, obsequiosidad, mentira. No es virtud, es vicio. Además, aun sincero, el reconocimiento no nos dispensa de ninguna otra virtud, ni justifica falta alguna. Virtud segunda, si no secundaria, que hay que mantener en su lugar: la justicia, o la buena fe, pueden autorizar un atentado a la gratitud, no así la gratitud una falta a la justicia o a la buena fe. Me salvó la vida: ¿Debo por ello testimoniar en falso a su favor, y condenar a un inocente? Por supuesto que no... Recordar lo que debemos a todos los demás, y a uno mismo, antes de pagar lo que debemos a un individuo, no es ser ingrato. No es ingrato, escribe Spinoza "aquel que los favores de una cortesana no convierten en instrumento dócil de su lubricidad, ni los de un ladrón esclavo de sus robos, ni toda otra cosa semejante. Por el contrario, demuestra constancia de espíritu el que no tolera que ningún regalo lo corrompa, aunque esto implique una pérdida aparente para él mismo o para muchos".[26] Gratitud no es complacencia. Gratitud no es corrupción.

La gratitud es alegría, repitámoslo, la gratitud es amor: en eso se toca con la caridad, que sería "una gratitud incoactiva, una gratitud sin causa, una gratitud incondicional, tal como la grati-

tud es una caridad segunda o hipotética".[27] Alegría sobre alegría: amor sobre amor. La gratitud es el secreto de la amistad, no por un sentimiento de obligación –ya que nada debemos a nuestros amigos– pero por una sobreabundancia de alegría compartida, de alegría recíproca, de alegría común. "La amistad ejecuta su danza en torno al mundo", decía Epicuro, "ordenándonos despertar para dar las gracias".[28] *Gracias por existir*, se dicen entre sí, y al mundo, y al universo. Esta gratitud es sin duda una virtud: porque es la felicidad de amar, y la única.

11
La humildad

La humildad es una virtud humilde: incluso duda de ser una virtud... Quien se jactara de poseerla mostraría simplemente que no la tiene.

Sin embargo, eso no prueba nada: no debemos jactarnos, ni siquiera estar orgullosos de ninguna virtud, y eso nos enseña la humildad. Torna discretas las virtudes, como imperceptibles por sí mismas, casi las niega. ¿Inconsciencia? Es más bien una conciencia extrema de los límites de toda virtud y de uno mismo. Ese tacto es la marca –también discreta– de una lucidez sin mácula y de una exigencia sin debilidades. La humildad no es desprecio de uno mismo, o es un desprecio libre de error. No es ignorancia de lo que somos, sino más bien conocimiento o reconocimiento de lo que no somos. Es su propio límite, pues conduce a una nada. Pero en ello es también humana: "Por sabio que sea, sólo es un hombre: ¿hay algo más caduco, más miserable, más huero?"[1] Sabiduría de Montaigne: sabiduría de la humildad. Es absurdo pretender superar al hombre; no se puede, no se debe.[2] La humildad es virtud lúcida, siempre insatisfecha de sí misma, aun más frustrada si no lo estuviera. Es la virtud del hombre que sabe no ser Dios.

Así, es la virtud del santo, que los sabios, excepto Montaigne, parece que a veces no poseen. Pascal no deja de tener razón cuando critica la *soberbia* de los filósofos. Porque algunos consideran seriamente su divinidad; los santos no se dejan engañar. *¿Divino, yo?* Habría que ignorar a Dios, o ignorarse a sí mismo. La humildad rechaza por lo menos la segunda de esas ignorancias, y por eso es una virtud: concierne al amor de la

verdad, y le está sometida. Ser humilde, es amar la verdad más que a uno mismo.

Por eso todo pensamiento digno de tal nombre supone la humildad: el pensamiento humilde (el único que vale) se opone a la vanidad que no piensa pero cree que lo hace. Se dirá que la humildad apenas dura... Tampoco el pensamiento. De ahí los sistemas orgullosos.

A la inversa, la humildad pensaría, más bien, sin creerlo: duda de todo y especialmente de sí misma. Humana, demasiado humana... ¿No será la máscara de un muy sutil orgullo?

Pero intentemos, ante todo, definirla.

"La humildad", escribe Spinoza, "es una tristeza nacida de la consideración que el hombre tiene de su impotencia o de su debilidad".[3] Esa humildad es menos una virtud que un estado: es un afecto, dice Spinoza, o dicho de otra manera: un estado de ánimo. Todo el que imagina su propia impotencia ve su alma "entristecida por eso mismo".[4] Todos lo experimentamos, y sería abusivo transformarlo en una fuerza. Ahora bien, la virtud, para Spinoza, es sólo eso: fuerza de ánimo, siempre dichosa... La humildad, entonces, no es una virtud[5] y no pertenece al sabio.

Es posible, sin embargo, que esto sólo sea una cuestión de palabras. No sólo porque la humildad, para Spinoza –incluso sin ser una virtud– es "más útil que dañina"[6] (puede ayudar a quien la practica a "vivir al fin bajo el dictado de la razón", y los Profetas tuvieron razón al recomendarla),[7] pero también, y sobre todo, porque Spinoza apunta expresamente a otro afecto, positivo, que corresponde a nuestra humildad virtuosa: "Si suponemos que un hombre concibe su impotencia porque conoce otra cosa más poderosa que él mismo –conocimiento que le permite limitar su propia capacidad de acción–, sólo podemos decir que ese hombre se conoce a sí mismo con precisión, es decir que se potencia su capacidad de acción".[8] Esa humildad es sin duda una virtud, porque conocerse a uno mismo de manera adecuada fortalece el espíritu (lo contrario de la humildad es el orgullo, y

todo orgullo es ignorancia) gracias al conocimiento de algo más grande. ¿Sin tristeza? ¿Por qué no, si uno deja de amarse sólo a sí mismo?

Evitaremos entonces, a pesar de ciertos traductores, confundir la humildad con la *micropsuchia* de Aristóteles, que hay que vertir más bien como *bajeza* o *pequeñez*. ¿De qué se trata? Recordemos que para Aristóteles toda virtud es una cumbre entre dos abismos. Así sucede con la magnanimidad o grandeza de alma: quien se aleja por exceso cae en la vanidad; quien por defecto, en la bajeza. Ser bajo es privarse de aquello de lo que somos dignos, es desconocer su verdadera valía al punto de rehuir, por no sentirnos nunca capaces, toda acción un poco elevada.[9] Esta pequeñez corresponde muy bien a lo que Spinoza, distinguiéndola de la humildad (*humilitas*), llama *abjectio*, que se traduce de ordinario por menosprecio o desprecio de uno mismo, pero que Bernard Pautrat tuvo razón, me parece, al vertir como *bajeza*: "La bajeza (*abjectio*) es hacerse, por tristeza, menos caso de lo que es justo".[10] Esta bajeza puede nacer, por cierto, de la humildad,[11] y en tal caso ésta última es viciosa. Pero no hay en ello ninguna fatalidad: nuestra impotencia puede entristecernos sin exageración, e incluso –y es lo que llamo humildad virtuosa– acaso encontremos en esa tristeza un incremento de fuerza para combatirla. Se dirá que esta reflexión surge del espinocismo. No estoy seguro,[12] y por supuesto me importa un comino. Me parece que la experiencia enseña que la tristeza es a veces una fuerza capaz de movilizar nuestras energías, y eso por otra parte lo reconoce Spinoza[13] e importa más que los sistemas. Hay un coraje de la desesperación y también hay un coraje de la humildad. Por lo demás, no podemos elegir. Vale más una tristeza genuina que una alegría falsa.

La humildad, en cuanto virtud, es la tristeza genuina de sólo ser uno mismo. ¿Y cómo podríamos ser otra cosa? La misericordia también vale para uno mismo, y atempera la humildad con algo de dulzura. Su enseñanza es que hay que contentarse con lo que se es. ¿Pero quién, sin vanidad, podría estar contento de ello? Misericordia y humildad van de la mano y se completan. Aceptarse uno mismo –pero no contarse cuentos.

"El contentamiento con uno mismo", escribe Spinoza, "es sin duda el objeto supremo de nuestra esperanza".[14] Digamos que la humildad es su desesperación, y todo queda dicho.

¿Todo? No todavía, sin embargo. Es probable que aún no hayamos considerado lo esencial. ¿Lo esencial? El valor de la humildad. La he llamado virtud. ¿Mas de qué importancia? ¿De qué rango? ¿De qué dignidad?

El problema es claro: si la humildad es digna de respeto o admiración ¿no es un error que sea humilde? Y si tiene razón de serlo, ¿cómo sería razonable admirarla? Parece que la humildad es una virtud contradictoria, que sólo podría justificarse por su propia ausencia o valer a expensas de sí misma.

"Soy muy humilde": autocontradicción.

"Me falta humildad": primer paso hacia ella.

¿Cómo un sujeto puede valer al desvalorizarse?

En el fondo, nos aproximamos aquí a la doble crítica –kantiana y nietzscheana– de la humildad. Veamos un poco los textos. En la *Doctrina de la Virtud,* Kant opone legítimamente lo que llama la "falsa humildad" (o bajeza), al deber de respetar en uno mismo la dignidad del hombre como sujeto moral: la *bajeza* es lo contrario del *honor,* explica, y aquélla es tan vicio como éste una virtud.[15] Kant agrega de inmediato que también existe una humildad genuina (*humilitas moralis*), de la cual nos propone esta bella definición: "La conciencia y el sentimiento de su escaso valor moral *en comparación con la ley* es la humildad".[16] Lejos de atentar contra la dignidad del sujeto, esta última humildad la supone (no habría razón alguna para someter a la ley a un individuo incapaz de esa legislación interior: la humildad implica elevación) y la confirma (someterse a la ley es una exigencia de la misma ley: la humildad es un deber).

Con todo, Kant la mantiene dentro de límites estrictos, mucho más restringidos (dicho sea de paso) que las costumbres cristianas (¿o sólo católicas?) e incluso, me parece, más estrictos que los de una disposición espiritual cuya generalidad y valor los místicos atestiguan no sólo en Occidente –al menos para quien

considera con seriedad lo que dicen–. "Arrodillarse y prosternarse en tierra, incluso para tornarse sensible a la adoración de las cosas celestiales, es contrario a la dignidad humana", escribe Kant,[17] y eso es bello. ¿Pero es verdadero? Es obvio que no debemos ser serviles ni cortesanos. ¿Pero quiere decir esto que también debemos condenar –contrariando las más altas y probadas tradiciones espirituales– la mendicidad por ejemplo?[18] ¿Acaso San Francisco de Asís o Buda pecaron contra la humanidad? Podemos admitir, en rigor, que "en todos los casos [es] indigno de un hombre humillarse y encorvarse ante otro".[19] Pero, aparte de que la *humildad* no es *humillación* y ninguna relación tiene con ella (la humillación sólo sirve a los orgullosos o a los perversos), ¿aun así debemos considerar con toda seriedad lo *sublime,* como dice Kant, de nuestra constitución moral? ¿No sería esto, precisamente, una carencia de humildad, de lucidez y de humor? El hombre empírico (*homo phaenomenon, animal rationale*) apenas tiene importancia, explica Kant, si no se lo considera como *persona* (*homo noumenon*), es decir, como sujeto moral que posee una dignidad absoluta: "su escaso valor como *hombre animal* no puede perjudicar su dignidad de *hombre razonable*".[20] Sea. ¿Pero qué sucede si los dos son uno solo? Más humildes son los materialistas, que jamás olvidan el animal que son. Hijos de la tierra (*humus,* de donde deriva *humildad*), indignos para siempre del cielo que inventan. E incluso en el caso de la "comparación de uno mismo con otros hombres":[21] ¿acaso es culpable o bajo inclinarse ante Mozart, Cavaillès o el Abbé Pierre? "Quien se transforma en gusano no debe quejarse si lo pisan", escribe altivamente Kant.[22] Pero quien se transforma en estatua –aun para gloria del Hombre y la Ley–, ¿debe lamentarse porque se le atribuya fanfarronería o frialdad? Vale más el mendigo sublime, que lava los pies del pecador.

En cuanto a Nietzsche, no terminaríamos nunca de seguir sus vericuetos: tiene razón en todo, se equivoca en todo, y lo que dice de la humildad no escapa a ese remolino. ¿Quién puede poner en duda que la humildad, muchas veces, incluye una buena porción de nihilismo o de resentimiento? ¿Cuántos sólo se acusan para censurar mejor el mundo o la vida y así excusarse?

¿Cuántos se niegan por incapacidad de afirmar y de hacer? Sí. "Aquellos que suponemos más pletóricos de humildad y de menosprecio por sí mismos suelen ser los más llenos de ambición y de envidia", decía Spinoza.[23] Sí, otra vez. ¿Pero es el caso de todos? Hay una humildad en Cavaillès, en Simone Weil, en Etty Hillesum –e incluso en Pascal y Montaigne– junto a la cual la grandeza nietzscheana huele a hinchazón. Nietzsche retoma la imagen de Kant, la del gusano: "El gusano se acurruca cuando se le pisa. Gran sabiduría, porque disminuye las posibilidades de que se le siga caminando por encima. En el lenguaje de la moral: *humildad*".[24] ¿Pero eso dice todo acerca de la humildad? ¿Es lo esencial? ¿Podemos explicar, con ese tipo de psicología, la humildad de un San Francisco de Asís o de un San Juan de la Cruz? "Los más generosos tienen por costumbre ser los más humildes", escribe Descartes, que nada tenía de gusano.[25] No se puede ver en la humildad sólo el reverso de no sé qué odio a sí mismo. No confundamos la humildad con la mala conciencia, la humildad con el remordimiento, la humildad con la vergüenza. No se trata de juzgar lo que hicimos, sino lo que *somos*. Y somos tan poco... ¿Hay, siquiera, allí, materia que juzgar? Los remordimientos, la mala conciencia o la vergüenza suponen la posibilidad de que se habría podido actuar de otro modo o mejor. La humildad verificaría más bien que nos resulta imposible ser mejores. "Puede hacerlo mejor": la fórmula del maestro acusa antes de alentar, y habla de remordimiento. La humildad diría más bien: "Es lo que puede". Demasiado humilde para acusar o excusarse. Demasiado lúcida para irritarse totalmente consigo misma. Nuevamente, humildad y misericordia van juntas –y el coraje no necesita estímulos–. El remordimiento es un error (porque supone el libre arbitrio: los estoicos y Spinoza lo impugnan por eso) más que una falta. La humildad, un saber antes de ser una virtud. ¿Saber triste? Si se quiere. Pero más útil que una ignorancia alegre. Más vale menospreciarse que equivocarse.

Sin confundirlas, podríamos aplicar a la humildad, y *a fortiori* (ya que no supone la ilusión del libre arbitrio, ni el mismo redoblamiento de dolor), lo que Spinoza dice de la vergüenza: "a pesar de estar triste, en realidad el hombre que tiene vergüenza

por lo que hizo es sin embargo más perfecto que el impúdico, que no tiene ningún deseo de vivir honestamente".[26] Aunque triste, el humilde es más perfecto que el pretencioso impúdico. Todos lo sabemos (más vale la humildad del buen hombre que la arrogancia satisfecha del cabrón) y muestra el error de Nietzsche. La humildad es virtud de esclavo, dice; los amos, "altivos y orgullosos" no la necesitan: toda humildad les resulta despreciable.[27] Bien. ¿Pero acaso no es más despreciable el desprecio que la humildad? Y la "glorificación del sí mismo", en la que se reconoce la aristocracia,[28] ¿es acaso compatible con esa lucidez que Nietzsche dice ser, con justicia, la virtud filosófica por excelencia? "Me conozco demasiado para glorificarme por cualquier cosa, objetaría el humilde: necesito más bien toda la misericordia de que soy capaz sólo para soportarme..." ¿Hay algo más ridículo que jugar al superhombre? ¿Por qué dejar de creer en Dios sólo para engañarse hasta ese punto sobre uno mismo? La humildad es ateísmo en primera persona: el humilde es ateo de sí mismo, como el incrédulo lo es de Dios. ¿Para qué pretender romper todos los ídolos si es para glorificar el último (¡el yo!), si es para celebrar el culto de uno mismo? "Humildad igual verdad", dirá Jankélevitch.[29] ¡Cuánto más cierto, y más humilde, que la *glorificación* nietzscheana! Sinceridad y humildad son hermanas: "La despiadada y lúcida sinceridad, la sinceridad sin ilusiones es para el sincero una perpetua lección de modestia; y viceversa la modestia favorece el ejercicio de la sincera introspección".[30] Es también el espíritu del psicoanálisis ("su majestad el yo –como dice Freud– pierde su trono"), y por eso es estimable. Es preciso amar la verdad o amarse uno mismo. Todo conocimiento es una herida narcisista.

¿Tal vez hay que odiarse, como quería Pascal? Por cierto que no: sería faltar a la caridad, a la que todos tenemos derecho (incluso uno mismo), caridad que nos da a todos, más allá de todo derecho, un amor inmerecido pero que nos ilumina cual una gracia injustificable, gratuita y necesaria –el escaso amor genuino, incluso el que nos concierne a nosotros mismos (que no lleva ya al ego: lo atraviesa), del que a veces somos capaces...

Amar al prójimo como a uno mismo, y a uno mismo como al prójimo: "Donde está la humildad", decía San Agustín, "está la

caridad".[31] Porque la humildad conduce hacia el amor, como dice Jankélevitch,[32] y todo amor genuino la supone: sin humildad el Yo ocupa todo el espacio disponible, y sólo ve en el prójimo un objeto (de concupiscencia y no de amor) o un enemigo. La humildad es este esfuerzo del yo para liberarse de las ilusiones que se hace sobre sí mismo y –porque esas ilusiones lo constituyen– por cuyo esfuerzo se disuelve. Grandeza de los humildes. Llegan hasta lo profundo de su pequeñez, de su miseria, de su vacuidad: allí donde ya no hay nada, donde sólo hay todo. Helos ahí, solos y desnudos, iguales a cualquiera: expuestos sin máscaras al amor y a la luz.

¿Pero somos capaces de un amor sin ilusiones, sin concupiscencia? ¿Somos capaces, en suma, de caridad?

No es el lugar para decidirlo. Pero aunque no lo fuéramos, nos quedaría la compasión, el rostro más humilde del amor, y su aproximación cotidiana.

En su capítulo sobre la humildad, Jankélevitch señala, y así es, que "los griegos casi ignoraron esa virtud".[33] ¿Tal vez por no haberse fabricado un Dios bastante grande para que se apreciara debidamente la pequeñez del hombre? Sin embargo no es seguro que siempre se hayan engañado sobre su grandeza (creo que Jankélevitch, como Pascal, se equivoca sobre el "orgullo estoico":[34] en la humildad de Epicteto, el ego sabe no ser Dios, sabe ser nada); quizás los griegos eran menos narcisistas que nosotros o tenían menos ilusiones que disipar. No obstante, Dios (el nuestro: el de judíos, cristianos y musulmanes), en el que se cree o no, es ahora para todos, por contraste, una terrible lección de humildad. Los antiguos se definían como mortales: sólo la muerte, pensaban, los separaba de lo divino. Hemos dejado atrás esa idea, y sabemos que ni siquiera la inmortalidad podría (lo que la torna, sin duda, insoportable) hacer de nosotros –¡desgraciadamente!– más de lo que somos... ¿Quién no desea morir a veces para liberarse de sí mismo?

Por eso la humildad es, quizá, la más religiosa de las virtudes. ¡Cómo quisiéramos arrodillarnos en las iglesias! ¿Por qué no

hacerlo? Hablo sólo por mí: tendría que imaginar que un Dios me creó, y por lo menos estoy libre de esa pretensión. Somos tan poca cosa, tan débiles, tan miserables... La humanidad resulta una creación tan irrisoria: ¿cómo imaginar que un Dios haya querido *esto*?

Así, la humildad, nacida de religión, puede conducir al ateísmo.

Creer en Dios sería un pecado de orgullo.

12
La simplicidad

Por suponer un reflejo sobre sí misma, la humildad carece a veces de simplicidad. Juzgarse es considerarse con mucha seriedad. El hombre sencillo no se plantea tantas preguntas. ¿Tal vez porque se acepta tal cual es? Es decir demasiado, incluso. No se acepta ni se rechaza. No se interroga, no se contempla, no se considera, no se alaba ni se desprecia. Es lo que es, sencillamente, sin rodeos, sin indagaciones o, más bien –porque *ser* le parece una palabra demasiado grandiosa para una existencia tan pequeña–, hace lo suyo, como cada uno de nosotros, pero no ve en ello tema de discurso, de comentarios, ni siquiera de reflexión. Es como las aves de nuestros bosques, ligero y silencioso siempre, aun cuando canta, incluso cuando se posa. Lo real basta a lo real, y esa simplicidad es la realidad misma. Y así es el simple: individuo real, reducido a su más simple expresión. ¿El canto? Sí, de vez en cuando... Más a menudo el silencio; la vida, siempre. El simple vive cual respira, sin más esfuerzos ni más gloria, sin más efectos ni vergüenza. La simplicidad no es una virtud agregada a la existencia. Es la existencia misma, sin agregados. Es la virtud más grácil, más trasparente y más escasa. El reverso de la literatura: vida sin frases, sin falsedades, sin hipérboles, sin grandilocuencia. Es la vida insignificante, la verdadera.

La simplicidad es lo contrario de la duplicidad, de la complejidad, de la pretensión. Por ello es tan difícil. ¿Acaso la conciencia no es siempre doble, al no saber ser otra cosa que conciencia de algo? ¿No es siempre lo real una complejidad, al ser real sólo por estar compuesto de continuos entrecruzamientos de causas y funciones? ¿No es todo hombre pretencioso apenas hace el es-

fuerzo de pensar? ¿Existe otra simplicidad que la estupidez? ¿Que la inconciencia? ¿Que la nada?

Quizás el hombre simple no se plantee esas preguntas. Ello no las desvirtúa, ni nos basta para resolverlas. Simplicidad no es estupidez. Pero esas interrogantes tampoco pueden anular la simplicidad de todo, ni su virtud implícita. Inteligencia no es congestión, complicación, cursilería. Que lo real sea complejo, lo acepto, y sin duda de una infinita complejidad. No terminaríamos nunca de explicar o describir un árbol, una flor, una estrella, un guijarro... Lo que no les impide ser simplemente lo que son (sí, muy exacta y sencillamente lo que son, sin falta alguna, sin ninguna duplicidad, sin pretensión...), ni obliga a nadie a extraviarse en ese infinito de la descripción o del conocimiento. Complejidad de todo: simplicidad de todo. "La rosa carece de porqué, florece porque florece, no desea ser vista..."[1] Para quien desea comprenderla, ¿hay algo más complicado que una rosa? ¿Algo más simple para quien no desea nada? Complejidad del pensamiento; simplicidad de la mirada. "Todo es más simple de lo que imaginamos", decía Goethe, "y simultáneamente más enmarañado de lo que jamás podríamos concebir".[2] Complejidad de las causas; simplicidad de la presencia. Complejidad de lo real; simplicidad del ser. "Lo contrario del ser no es la nada", escribe Clément Rosset, "sino lo doble".[3] Lo contrario de lo simple no es lo complejo, sino lo falso.

La simplicidad en el hombre –la simplicidad como virtud– tampoco necesita negar la conciencia ni el pensamiento. Se reconoce, más bien, en esta capacidad de ir más allá, sin anular ni a la una ni al otro, de liberarse, de no dejarse engañar ni aprisionar. Toda conciencia es doble: lo es de un objeto (intencionalidad) y de la conciencia que tiene de ese objeto (reflexividad). Sea. Pero eso no prueba nada contra la simplicidad de lo real, de la vida, ni siquiera de la pura conciencia prerreflexiva y antepredicativa, sin la cual ninguna predicación, ninguna reflexión, serían posibles. Simplicidad no es inconsciencia ni estupidez: el espíritu simple no es un simple de espíritu... Es más bien "el antídoto de la reflexividad"[4] y de la inteligencia, que impide su hipérbole, que se extravíe en sí misma y se aparte de lo real, que

se tome en serio, que sea pantalla, que se torne finalmente obstáculo que oscurezca lo que pretendía revelar o develar. La simplicidad enseña desprendimiento, o es más bien el desapego de todo, hasta de uno mismo: "dejar ir", como dice Bobin, "recibir lo que viene sin guardar nada para uno mismo..."[5] Simplicidad es desnudez, desposesión, pobreza. Sin otra riqueza que todo. Sin otro tesoro que nada. Es libertad, ligereza, trasparencia. Simple como el aire, libre como el aire: la simplicidad es el aire del pensamiento, ventana abierta a la inmensa respiración del mundo, a la presencia infinita y callada del todo... ¿Hay algo más simple que el viento? ¿Algo más etéreo que la simplicidad?

Intelectualmente, tal vez no sea otra cosa que sentido común, rectitud de juicio cuando éste no se encuentra atiborrado por lo que sabe o por lo que cree, cuando está abierto a todo lo real, a la simplicidad de lo real, cuando está siempre como nuevo en cada una de sus operaciones. Es la razón cuando no se deja engañar por sí misma: razón lúcida, razón encarnada, razón mínima, si se quiere, pero condición de toda razón. Entre dos demostraciones, entre dos hipótesis, entre dos teorías, los científicos tienen por costumbre privilegiar la más simple: es apostar a la simplicidad de lo real antes que a la agudeza de nuestro ingenio. Esa elección, decidida sin pruebas, concuerda sin embargo con el sentido común. A menudo he lamentado que los filósofos, sobre todo los contemporáneos, elijan lo contrario, y prefieran lo complicado, lo oscuro, lo retorcido... Esto los protege de las refutaciones y torna inverosímiles y aburridas sus teorías. Complicación, no de lo real, sino del pensamiento: mala complicación. Más vale una "verdad simple e ingenua", como decía Montaigne,[6] proporcionada a la complejidad de lo real cuando es necesario, pero no complicada por los embrollos de nuestro intelecto, no confundida en ellos. La inteligencia es el arte de traer lo más complejo a lo más simple; no lo inverso. Inteligencia de Epicuro, inteligencia de Montaigne, inteligencia de Descartes... E inteligencia, hoy, de nuestros sabios. ¿Hay algo más simple que $E=mc^2$? Simplicidad de lo real, aun complejo; trasparencia del pensamiento, incluso difícil. "Aristófanes, el gramático, no entendía nada", escribe Montaigne, "cuando recrimina a Epicu-

ro por la simplicidad de sus términos y por el objetivo de su arte oratoria, que sólo era la claridad del lenguaje".[7] ¿Para qué complicar cuando se puede simplificar, prolongar cuando se puede ser breve, oscurecer cuando es posible expresar claramente? ¿Y qué vale un pensamiento incapaz de ello? Se atribuye a nuestros sofistas una oscuridad fingida. No lo creo para nada. Lo que simulan es profundidad, usando la oscuridad. El agua poco profunda sólo puede engañar cuando es turbia... Sus argumentos serían más convincentes si fueran más claros. Pero si esos filósofos fueran convincentes, ¿necesitarían ser oscuros?

Esto no es nuevo. La escolástica es eterna, o, más bien, cada época tiene la propia. Toda generación tiene sus sofistas, sus hacedores, sus preciosos ridículos, sus pedantes. Descartes supo decir lo esencial contra los de su siglo, y vale también para los nuestros: "Su manera de filosofar es muy cómoda para quienes sólo poseen espíritu muy mediocre; porque la oscuridad de las distinciones y principios a que se dedican les permite hablar de todas las cosas con tanta audacia como si las supieran, y sostener su validez contra adversarios más sutiles y hábiles sin que sea posible convencerles".[8] La oscuridad protege. A lo cual Descartes opone los principios "muy simples y muy evidentes" que utiliza y que tornan, para cualquiera, comprensible y argumentable su filosofía. Uno no piensa para protegerse. La simplicidad también es una virtud intelectual.

Pero es ante todo una virtud moral, espiritual. Transparencia de la mirada, pureza del corazón, sinceridad del discurso, derechura de alma o de conducta... Tal parece que sólo se la puede abordar indirectamente, por intermedio de algo distinto de ella misma. Pues la simplicidad no es pureza, no es sinceridad, no es rectitud... Por ejemplo, señala Fenelon, "hay mucha gente sincera sin ser simple: no dicen nada que no crean verdadero, no quieren pasar por lo que no son, pero temen sin cesar que los consideren por lo que no son; se escudriñan continuamente para acompasar sus palabras y sus pensamientos y repasar sus actos, por miedo a haber dicho o hecho demasiado".[9] En resumen, se preocupan en exceso de sí mismos, aun por buenos motivos, y eso es lo opuesto de la simplicidad. Ciertamente no se trata de

no pensar nunca en uno mismo. "Al querer ser simples", escribe Fenelon, "nos alejaríamos de la simplicidad".[10] El secreto es no afectar nada, ni siquiera simplicidad. Más vale ser simplemente egoísta que presumir de generoso. Más vale ser simplemente voluble que simular fidelidad. No es que la simplicidad, lo repito, se limite a la sinceridad, a la ausencia de hipocresía o al embuste. Es más bien la ausencia de cálculo, de artificio, de composición. Más vale una mentira simple que una sinceridad calculada. "Esas personas son sinceras", continúa Fenelon, "pero no son simples; no están a sus anchas con los demás y los demás se sienten incómodos con ellos; no se les ve nada libre, nada ingenuo, nada fácil, nada natural; es mejor la gente más regular y más imperfecta, pero menos compuesta. Ese el gusto del hombre y quizás también de Dios: quiere almas que no estén preocupadas de sí mismas como si estuvieran siempre ante el espejo para componerse".[11] La simplicidad es espontaneidad, coincidencia inmediata con uno mismo (comprendido aquello que ignoramos de nosotros), improvisación alegre, desinterés, desapego, desdén de demostrar, de ganar, de aparentar... De allí la impresión de libertad, de ligereza, de dichosa ingenuidad. "La sencillez", escribe Fenelon, "es una rectitud de alma que recorta todo retorno sobre sí misma y sobre sus actos. [...] Su carrera es libre, pues no se detiene para componerse con arte".[12] Es despreocupada, mas no descuidada: se afana en lo real, no en sí misma. Es lo opuesto del amor propio. Sigue Fenelon: "Al estar desprendido de uno mismo por la supresión de toda retrospección voluntaria, se actúa más naturalmente. [...] Esa simplicidad genuina a veces parece descuidada y menos regular, pero tiene un sabor de verdad y candidez que se deja sentir, un no sé qué de inocencia, de gozo, de paz, que seduce al ser visto de cerca con una mirada pura".[13] La simplicidad es olvido de sí, y en ello reside su virtud: no lo opuesto del egoísmo, como la generosidad, pero lo contrario del narcisismo, de la pretensión, de la suficiencia. Se dirá que la generosidad es más valiosa. Sí, mientras el ego perdure y domine. Pero no toda generosidad es simple (¡cuánta suficiencia en Descartes!), en tanto que la simplicidad absoluta es siempre generosa (¡cuánta generosidad en San Francisco!). Porque el Yo

no es otra cosa que el conjunto de ilusiones que se hace sobre sí mismo: el narcisismo no es una consecuencia del ego; es su principio. La generosidad lo supera, la simplicidad lo diluye. La generosidad es un afán; la simplicidad, un reposo. La generosidad es una victoria; la simplicidad, una paz. La generosidad es una fuerza; la simplicidad, una gracia.

Jankélevitch advirtió claramente que sin simplicidad cualquier virtud carecería de lo esencial.[14] ¿Qué valor tendría una gratitud afectada, una humildad preparada, un coraje de exhibición? No serían ni gratitud ni humildad ni coraje. Modestia sin simplicidad es falsa modestia. Sinceridad sin simplicidad, es exhibicionismo o cálculo. La simplicidad es la verdad de las virtudes: cada una sólo es genuina cuando liberada de la preocupación de parecer e incluso de ser (sí: liberada de sí misma...), cuando carece de artificio, de amaneramiento, de pretensión. El que sólo es valiente en público, generoso en público, virtuoso en público, no es valiente de veras ni generoso de veras ni virtuoso de veras. Y aquel que sólo es sencillo en público (eso sucede: hay quienes tutean a un recién llegado, que no conocen; y a veces se quedan tragando hielo...) es simplemente un amanerado. "La simplicidad afectada", decía La Rochefoucauld, "es una grave impostura".[15] Toda virtud, sin la simplicidad, está pervertida, como vaciada de ella misma, como repleta de yo. A la inversa, una genuina simplicidad, sin suprimir las virtudes, torna más soportables los defectos. Ser simplemente egoísta, cobarde o infiel no ha impedido jamás a nadie ser seductor o simpático, mientras que el imbécil pretencioso, el egoísta de postín o el cobarde que simula son intolerables, así como el presumido que se finge romántico o despliega sus conquistas. La simplicidad, verdad de las virtudes, coartada de los defectos; gracia de santos y encanto de pecadores.

Sin embargo, es obvio que no disculpa todo, y en realidad es menos una excusa que una seducción. Pero quien pretendiera usarla como tal carecería de simplicidad.

El simple no aparenta, no presta atención (a sí mismo, a su imagen, a su reputación), no calcula, no posee artilugios ni se-

cretos, ni segundas intenciones, programas o proyectos... ¿Virtud de infancia? Pienso que no demasiado. Es más bien la infancia como virtud, pero una infancia reencontrada, reconquistada, liberada de sí misma, de la imitación de los adultos, de la impaciencia de crecer, de la seriedad de vivir, del gran secreto de ser uno mismo... La simplicidad sólo se aprende poco a poco. Vean a Clara Haskil en Mozart o Schumann. Ningún niño tocará jamás como esa anciana las *Variaciones en do menor* o las *Escenas infantiles*, con esa gracia, esa poesía, esa ligereza, esa inocencia... Es la infancia en el espíritu, a la que los niños casi nunca tienen acceso.

Que la misma palabra también pueda designar una modalidad de la tontería revela claramente lo que pensamos de la inteligencia, y el uso ordinario que de ella hacemos. Pero eso no oculta lo esencial: la simplicidad misma, como virtud y como gracia. Allí sopla el espíritu de los Evangelios. "Mirad las avecillas en el cielo: no siembran ni cosechan y vuestro Padre celestial las alimenta... Mirad como crecen los lirios del campo: no se afanan ni hilan...".[16] La prudencia nos recuerda que no es posible vivir siempre así. Virtud intelectual contra virtud espiritual. ¿Quién no ve que la prudencia es más necesaria y la simplicidad más sublime? El Padre celestial alimenta muy mal a sus niños, y es prudente no intentar vivir como los pájaros. Pero es sabio no olvidar la sabiduría, cuya urdimbre es la simplicidad. Sabiduría de poeta: "Vamos de aquí para allá, siempre tras migajas de alegría, y sólo el salto del gorrión nos deja saborear a Dios desmenuzado en tierra".[17] Todo es simple para Dios; todo es divino para los simples. Aun el trabajo, incluso el esfuerzo. "No te inquietes por el mañana: el mañana se inquietará de sí. A cada día basta su afán...".[18] No está prohibido sembrar ni cosechar, ¿pero para qué inquietarse por la cosecha cuando sembramos? ¿Para qué la nostalgia de la siembra cuando hemos cosechado? La simplicidad es virtud presente, virtud actual, y causa de que ninguna virtud sea genuina si no es simple. No está prohibido hacer proyectos, programas, cálculos... Sin embargo, la simplicidad, es decir, la virtud, los evita. Sólo es complicado o grave el porvenir. Sólo el presente es simple.

La simplicidad es olvido de sí, del orgullo y del miedo: es sosiego contra inquietud, alegría contra angustia, ligereza contra gravedad, espontaneidad contra reflexión, amor contra amor propio, verdad contra pretensión... El yo subsiste, sin duda, pero aligerado, purificado, liberado ("*desligado de sí,* como dice Bobin, *privado de su trono*).[19] Hace mucho que renunció a buscar la salvación, y no le inquieta perderla. La religión le resulta demasiado complicada. Incluso la moral le resulta demasiado complicada. ¿De qué sirven esas perpetuas vueltas sobre sí mismo? No terminaría nunca de examinarse, de juzgarse, de condenarse... Nuestras mejores acciones son sospechosas; nuestros mejores sentimientos, engañosos. El simple lo sabe y se burla de ello. En él, la misericordia hace las veces de inocencia, o tal vez la inocencia de misericordia. No se considera con seriedad ni a lo trágico. Sigue su camino común en paz, ligero el corazón, sin meta, sin nostalgia, sin impaciencia. El mundo es su reino, y le basta. El presente es su eternidad, y lo colma. No tiene nada que probar, pues no tiene nada que aparentar. Ni nada que buscar pues todo está allí. ¿Hay algo más simple que la simplicidad? ¿Algo más leve? Es la virtud de los sabios y la sabiduría de los santos.

13
La tolerancia

El siguiente tema de examen fue propuesto muchas veces en el bachillerato: "¿decidir que hay algo intolerable es siempre demostrar intolerancia?" O bien, bajo una forma diferente: "¿ser tolerante es tolerarlo todo?" En ambos casos la respuesta es, evidentemente, no, por lo menos si se quiere que la tolerancia sea una virtud. ¿Sería virtuoso quien tolerara la violación, la tortura o el asesinato? ¿Quién podría ver, en esa tolerancia a lo peor, una virtud estimable? Pero, si bien la respuesta sólo puede ser negativa (lo que para un tema de examen es más bien una debilidad), su argumentación no deja de plantear un cierto número de problemas de definición y de límites, capaces de mantener ocupados a los colegiales, me imagino, durante las cuatro horas que dura el examen... Este no es un sondaje de opinión. Hay que responder, sin duda, pero la respuesta vale únicamente por los argumentos que la preparan y la justifican. Filosofar es pensar sin pruebas (si hubiera pruebas ya no sería filosofía), pero no pensar cualquier cosa (pensar cualquier cosa, por otra parte, ya no sería pensar), ni de cualquier manera. La razón obliga, como en la ciencia, pero sin verificación o refutación posibles. ¿Por qué no contentarse, entonces, con las ciencias? Porque no se puede: no responden ninguna de las preguntas esenciales que nos planteamos, ni siquiera las que ellas mismas plantean. La pregunta "¿hay que estudiar matemáticas?" no tiene respuesta matemática. La pregunta "¿son verdaderas las ciencias?" no tiene respuesta científica. Y menos, cae de su peso, las preguntas que conciernen al sentido de la vida, la existencia de Dios, o el valor de nuestros valores... ¿Y cómo renunciar a ellas? Se trata de pen-

sar la vida en su mayor alcance, tan lejos como se pueda, es decir, más allá de lo conocido. La metafísica es la verdad de la filosofía, aun en epistemología, aun en filosofía moral o política. Todo se sujeta, y nos sujeta. Una filosofía es un conjunto de opiniones razonables: es más difícil –y más necesaria– de lo que se cree.

Se dirá que me alejo de mi tema. Y es que no estoy escribiendo un examen. La escuela no puede durar para siempre, y es mejor así. Por lo demás, no es tan seguro que me haya alejado tanto de la tolerancia. Filosofar, decía más arriba, es pensar sin pruebas. Y ahí también interviene la tolerancia. Cuando se conoce la verdad con certeza, la tolerancia no tiene objeto. No podríamos tolerar a un contador que, equivocado en sus cálculos, rehusara corregirlos. Ni al físico, cuando el experimento mostrara que se equivoca. El derecho al error sólo vale *a parte ante;* una vez demostrado, ya no es un derecho y no otorga ninguno: perseverar en el error *a parte post* no es un error sino una falta. Por eso a los matemáticos no les interesa la tolerancia. Las demostraciones les bastan. En cuanto a quienes querrían impedir que los científicos estudien o se expresen así (como la Iglesia, contra Galileo), no les falta tolerancia: les falta inteligencia y amor por la verdad. Primero, conocer. La verdad prima y se impone a todos, sin imponer nada. Los científicos necesitan libertad, no tolerancia.

La experiencia basta para demostrar que se trata de dos cosas diferentes. Ningún científico pediría –ni siquiera aceptaría– que sus errores fuesen tolerados, una vez conocidos, ni tampoco sus incompetencias, en su especialidad, una vez demostradas. Pero tampoco aceptaría la imposición de una manera de pensar. Para él no hay otras restricciones que la experiencia y la razón: su único imperativo es la verdad (por lo menos la verdad posible), y a eso se llama libertad intelectual. ¿Cuál es la diferencia con la tolerancia? Que ésta (la tolerancia) sólo interviene cuando hay escasez de conocimiento; aquélla (la libertad intelectual) sería más bien el conocimiento mismo, en cuanto nos libera de todo, y de nosotros mismos. La verdad no obedece, decía Alain; por eso es libre, y si bien es necesaria (o *porque es* necesaria), libera.

"La Tierra gira alrededor del Sol": aceptar o no esa proposición no depende, desde un punto de vista científico, de la tolerancia. Cada ciencia avanza sólo corrigiendo sus errores; por ende, no se le puede pedir que los tolere.

El problema de la tolerancia sólo se plantea en cuestiones de opinión. Por eso se plantea tan a menudo, casi siempre nuestra ignorancia es más vasta que nuestro saber, y lo que sabemos depende, directa o indirectamente, de algo que ignoramos. ¿Quién puede probar de manera absoluta que la Tierra existe? ¿Que el Sol existe? ¿Y qué sentido tiene, si no existen, afirmar que aquélla gira alrededor de éste? La misma proposición, que desde un punto de vista científico no concierne a la tolerancia, puede ser pertinente desde una óptica filosófica, moral o religiosa. Es el caso de la teoría evolucionista de Darwin: los que piden que se la tolere (o, *a fortiori*, los que exigen que se la prohíba) no han comprendido en qué es científica;[1] pero los que intentaran imponerla autoritariamente como verdad absoluta del hombre y de su génesis manifestarían, sin embargo, intolerancia. La Biblia no es demostrable ni refutable: hay que creerle, o tolerar que se crea en ella.

Y aquí topamos con nuestro problema. Si hay que tolerar la Biblia, ¿por qué no *Mein Kampf*? Y si toleramos *Mein Kampf*, ¿por qué no el racismo, la tortura, los campos de concentración?

Tal tolerancia universal sería sin duda moralmente condenable: porque olvidaría a las víctimas, las abandonaría a su suerte, dejaría que su martirio se perpetuara. Tolerar es aceptar lo que podríamos condenar, es dejar pasar lo que se podría impedir o combatir. Por lo tanto, es renunciar a una parte de nuestro poder, de nuestra fuerza, de nuestra cólera... Así, se toleran los caprichos de un niño o las posiciones de un adversario. Pero ello es virtuoso sólo en la medida en que la tolerancia se asuma, en que se imponga al interés personal, al sufrimiento propio, a la propia impaciencia. La tolerancia sólo vale contra uno mismo y por otro. No hay tolerancia cuando no se tiene nada que perder, y mucho menos cuando todo se puede ganar sencillamente soportando, es decir, sin hacer nada. "Tenemos la fuerza suficiente", decía La Rochefoucauld, "para soportar los males de los

demás".[2] Quizás, pero nadie vería en ello tolerancia. Sarajevo era, dicen, una ciudad de tolerancia; abandonarla hoy (diciembre de 1993) a su destino de ciudad sitiada, de ciudad hambrienta, de ciudad masacrada, constituiría una cobardía de Europa. Tolerar es asumir: la tolerancia en desmedro del otro no es tolerancia. Tolerar el sufrimiento del otro, tolerar la injusticia de la que uno mismo no es víctima, tolerar un horror que nos elude, ya no es tolerancia: es egoísmo, es indiferencia, o peor. Tolerar a Hitler era ser su cómplice, por lo menos por omisión, por abandono, y esa tolerancia ya era colaboración. Mejor el odio, mejor el furor, mejor la violencia, que esa pasividad ante el horror, que esa vergonzosa aceptación de lo inhumano... Una tolerancia universal sería tolerancia de lo aterrador: atroz tolerancia...

También sería contradictoria, al menos en la práctica, y por ello, además de condenable –como ya vimos– políticamente condenada. Lo demostraron, en problemáticas diferentes, Karl Popper y Vladimir Jankélevitch. Llevada hasta su extremo, la tolerancia terminaría por "negarse a sí misma",[3] porque dejaría las manos libres a quienes desean suprimirla. La tolerancia sólo vale dentro de ciertos límites, que son los de su propia salvaguardia y de la preservación de sus condiciones de posibilidad. Es lo que Karl Popper llama "*la paradoja de la tolerancia*": "Si somos absolutamente tolerantes, incluso con los intolerantes, y no defendemos la sociedad tolerante contra sus asaltos, los tolerantes serán aniquilados y junto con ellos la tolerancia".[4] Esto sólo vale mientras la humanidad sea lo que es, conflictiva, pasional, desgarrada, y por ello vale. Una sociedad en que fuera posible una tolerancia universal ya no sería humana y ya no necesitaría tolerancia.

Reverso del amor o de la generosidad, que no tienen límites intrínsecos ni otra finitud que la nuestra, la tolerancia es entonces esencialmente limitada: una tolerancia infinita sería el fin de la tolerancia... ¿No hay libertad para los enemigos de la libertad? No es tan simple. Una virtud no puede parapetarse en la intersubjetividad virtuosa: quien sólo es justo con los justos, generoso con los generosos, misericordioso con los misericordiosos, etc., no es ni justo ni generoso ni misericordioso.

Tampoco es tolerante quien sólo tolera a los tolerantes. Si la tolerancia es una virtud, como creo y se acepta comúnmente, vale por sí misma, comprendida la que se otorga a los que no la practican. La moral no es un mercado ni un espejo. Sin duda es verdad que los intolerantes no tendrían derecho a quejarse de que no se practique con ellos la tolerancia. ¿Pero dónde se ha visto que una virtud dependa del punto de vista de quienes carecen de ella? El justo debe guiarse "por los principios de la justicia, no por los lamentos de los injustos".[5] Si bien no es posible tolerar todo, porque sería condenar la tolerancia a su perdición, tampoco se puede renunciar a la tolerancia para con quienes no la respetan. Una democracia que prohibiera todos los partidos no democráticos sería demasiado poco democrática, igual que una democracia que les permitiera hacer cualquier cosa y en cualquier parte lo sería demasiado o demasiado mal, y se condenaría por ello: porque renunciaría a defender el derecho por la fuerza, cuando fuere necesario, y la libertad por el apremio. El criterio aquí es político, no moral. Lo que debe determinar lo tolerable de tal o cual individuo, de tal o cual grupo o comportamiento, no es la tolerancia que muestran (ya que, por ejemplo, habría sido necesario prohibir todos los grupos extremistas de nuestra juventud, dándoles así la razón), sino su peligrosidad efectiva: una acción intolerante, un grupo intolerante, etc., deben ser prohibidos si, y sólo si, amenazan efectivamente la libertad o, en general, las condiciones de posibilidad de la tolerancia. Una manifestación contra la democracia, contra la tolerancia o contra la libertad no basta para hacer peligrar una república fuerte y estable: entonces no tiene sentido impedirla, y querer hacerlo sería demostrar intolerancia. Pero apenas las instituciones se debilitaran, la guerra civil amenazara o grupos de facto pudieran tomar el poder, las mismas manifestaciones podrían convertirse en un peligro verdadero: entonces podría ser necesario prohibirlas, impedirlas, incluso por la fuerza, y sería carecer de firmeza o de prudencia renunciar a pensar en ello. En pocas palabras, depende de los casos, y esta "casuística de la tolerancia", como dice Jankélevitch,[6] es uno de los mayores problemas de nuestra democracia. Des-

pués de evocar la paradoja de la tolerancia, que la debilita a fuerza de ampliarla hasta el infinito, Karl Popper agrega:

> "No quiero decir con esto que siempre deba prohibirse la expresión de teorías intolerantes. Mientras sea posible contrarrestarlas con argumentos lógicos y contenerlas con ayuda de la opinión pública, sería una error prohibirlas. Pero hay que reivindicar el *derecho* a hacerlo, incluso por la fuerza si ello fuese necesario, porque puede suceder que los defensores de esas teorías rehúsen toda discusión lógica y sólo respondan los argumentos con la violencia. En este caso habría que considerar que se sitúan fuera de la ley y que incitar a la intolerancia es tan criminal como incitar al asesinato, por ejemplo".[7]

Democracia no es debilidad. Tolerancia no es pasividad.

Una tolerancia universal, moralmente condenable y condenada en lo político, no sería virtuosa ni viable. O, para decirlo de otra manera: hay cosas intolerables, incluso y sobre todo para el tolerante... Moralmente: el sufrimiento del otro, la injusticia, la opresión, cuando se podrían impedir o combatir con un mal menor. Políticamente: todo lo que amenaza efectivamente a la libertad, la paz o la supervivencia de una sociedad (lo que supone una evaluación, siempre incierta, de los riesgos), también todo lo que amenaza entonces a la tolerancia, cuando esa amenaza no constituye sólo la expresión de una postura ideológica (que se podría tolerar) pero un peligro real (que debe combatirse por la fuerza si es necesario). Eso deja espacio para la casuística, en el mejor de los casos, y para la mala fe, en el peor;[8] y para la democracia, con sus incertidumbres y sus riesgos, que valen más, sin embargo que la comodidad y las certezas de un totalitarismo.

¿Qué es el totalitarismo? Es el poder total (de un partido o de un Estado) sobre el todo (de una sociedad). Pero el totalitarismo se distingue de la simple dictadura, o del absolutismo, especialmente por la dimensión ideológica que posee. El totalitarismo nunca es el poder de un hombre o de un grupo: es también el poder de una doctrina, de una ideología (que suele tener

pretensiones científicas), de una "verdad" o supuesta verdad. A cada tipo de gobierno su principio, decía Montesquieu:[9] así como la monarquía funciona por el honor, una república por la virtud y el despotismo por el terror, el totalitarismo –agrega Hannah Arendt– funciona por la ideología o (visto desde adentro) por la "verdad". Por ello todo totalitarismo es intolerante: porque la verdad no se discute, no se vota, y no necesita de las preferencias u opiniones de cada uno. Es una especie de tiranía de lo verdadero. Así, toda intolerancia tiende al totalitarismo o, en materia religiosa, al integrismo: sólo se puede pretender imponer un punto de vista en nombre de su supuesta verdad, o más bien, sólo con esa condición la imposición puede pretender legitimidad. Una dictadura impuesta por la fuerza es un despotismo; por la ideología, un totalitarismo. Se entiende entonces que la mayoría de los totalitarismos sean también despotismos (es preciso que la fuerza, en caso de necesidad, venga en auxilio de la idea...) y que, en nuestras sociedades modernas –que son sociedades de comunicación– la mayoría de los despotismos tiendan al totalitarismo (es imperativo que la Idea otorgue Razón a la fuerza). Adoctrinamiento y sistema policial caminan de la mano. Con todo, la cuestión de la tolerancia, que durante mucho tiempo sólo fue un asunto religioso, tiende a invadir todo el ámbito de la vida social o, más bien –ya que por supuesto hay que decirlo aquí a la inversa– el sectarismo, que fuera ante todo religioso, se transformó en el siglo veinte en algo omnipresente y polimorfo, ahora mucho más bajo el dominio de la política que de la religión: de allí el terrorismo, cuando el sectarismo está en la oposición, y el totalitarismo, cuando está en el poder. De esta historia, que fue la nuestra, quizás saldremos. No saldremos, en cambio, de la intolerancia, del fanatismo, del dogmatismo. ¿Qué es la tolerancia? Alain respondía: "Una clase de sabiduría que supera al fanatismo, ese temible amor de la verdad".[10]

¿Entonces debemos dejar de amar lo verdadero? Sería un hermoso regalo para el totalitarismo, y prácticamente prohibirnos el derecho a combatirlo... "El sujeto ideal del sistema totalitario", observaba Hannah Arendt, "no es el nazi convencido ni el comunista convencido, sino el hombre para quien la distinción

entre hecho y ficción (*i.e.* la realidad de la experiencia), y la distinción entre verdadero y falso (*i.e.* las normas del pensamiento), ya no existen".[11] La sofística le hace el juego al totalitarismo; si nada es verdadero ¿qué oponer a sus mentiras? Si no hay hechos ¿cómo reprochar su enmascaramiento, su deformación y qué oponer a la propaganda? Porque si bien el totalitarismo pretende detentar la verdad, cada vez que ésta decepciona sus esperanzas inventa una nueva, más dócil. No me demoro en esto: es demasiado conocido. El totalitarismo empieza por el dogmatismo (pretende que la verdad le da la razón y justifica su poder) y termina en sofística (llama "verdad" a lo que justifica su poder dándole la razón)... Primero la "ciencia", después el lavado de cerebro. Es bastante obvio que se trata de verdades falsas y de ciencias falsas (así el biologismo nazi o el historicismo estaliniano), pero lo esencial no está allí. Un régimen que se apoyara en una ciencia verdadera –imaginemos por ejemplo una tiranía de los médicos– no sería menos totalitario si pretendiera gobernar en nombre de sus verdades: porque la verdad no gobierna jamás, ni dice lo que se debe hacer o se debe prohibir. La verdad no obedece, dije citando a Alain, y por eso es libre. Pero tampoco ordena, y por eso somos libres. Es verdad que moriremos: eso no condena la vida ni justifica el asesinato. Es verdad que mentimos, que somos egoístas, infieles, ingratos... Eso no nos disculpa, ni da la razón a quienes son a veces fieles, generosos o agradecidos. Disyunción de los órdenes: lo verdadero no es el bien; el bien no es lo verdadero. El conocimiento no puede, entonces, hacer las veces de voluntad, ni para los pueblos (ninguna ciencia, aun verdadera, podría reemplazar la democracia) ni para los individuos (ninguna ciencia, aun verdadera, puede hacer las veces de moral).[12] Es allí donde fracasa el totalitarismo, por lo menos en teoría: porque la verdad, contrariamente a lo que el totalitarismo pretende, no puede darle la razón ni justificar su poder. También es cierto que una verdad no se vota; pero tampoco gobierna: todo gobierno puede, entonces, ser sometido a votación; y debe ser así.

Esto no quiere decir que haga falta, para ser tolerante, renunciar al amor por la verdad; por el contrario, ese amor mismo

–pero desilusionado– nos proporciona las principales razones para serlo. La primera de esas razones es que amar la verdad –sobre todo en los ámbitos mencionados– es también reconocer que no se la conoce jamás absolutamente ni con total certeza. Como ya vimos, el problema de la tolerancia sólo se plantea en las cuestiones de opinión. Ahora bien, ¿qué es una opinión sino una creencia incierta o, en todo caso, sólo provista de una certeza subjetiva? El católico puede, subjetivamente, tener certeza de la verdad del catolicismo. Pero, si tiene honestidad intelectual (si ama la verdad y no la certeza), debe reconocer que es incapaz de convencer a un protestante, ateo o musulmán, incluso si éstos son cultos, inteligentes y de buena fe. Cada uno entonces, por más convencido que esté de tener la razón, debe admitir que no está en condiciones de probarlo, desde ya en el mismo plano que tal o cual de sus adversarios, tan convencidos como él y también incapaces de convencerlo a él... La tolerancia, como fuerza práctica (como virtud) se funda así en nuestra debilidad teórica, es decir, en nuestra incapacidad para alcanzar lo absoluto. Es lo que comprendieron Montaigne, Bayle, Voltaire: "Sólo dando un alto valor a la conjetura", decía el primero, "se puede quemar vivo a un hombre"; "la evidencia es una cualidad relativa", decía el segundo; y el tercero, como en un calderón: "¿qué es la tolerancia? Es el patrimonio de la humanidad. Estamos modelados por debilidades y por errores; la primera ley de la naturaleza es que nos perdonemos recíprocamente las estupideces".[13] Aquí la tolerancia toca a la humildad, o más bien, arranca de la humildad, como ésta de la buena fe: amar la verdad hasta el límite es aceptar también la duda en que, para el hombre, desemboca. Y Voltaire dice: "Debemos tolerarnos mutuamente, porque todos somos débiles, inconsecuentes, sujetos de mutabilidad y error. Un junco que el viento ha tirado en el fango ¿dirá acaso al junco vecino, tirado en dirección contraria, 'repta a mi manera, miserable, o exigiré que te arranquen y te quemen?'"[14] Humildad y misericordia van juntas, y ese conjunto, en cuanto al pensamiento, conduce a la tolerancia.

La segunda razón concierne más a la política que a la moral, y a los límites del Estado más que a las fronteras del conocimien-

to. Aunque tuviera acceso a lo absoluto, el soberano estaría incapacitado para imponerlo a todo el mundo: porque no se puede obligar a un inviduo a pensar distinto de lo que piensa, ni a creer verdadero lo que le parece falso. Spinoza y Locke lo entendieron así,[15] y lo confirma, en el siglo XX, la historia de los diferentes totalitarismos. Es posible impedir que un individuo exprese lo que cree, pero no que lo piense. O bien hay que suprimir el pensamiento mismo, y debilitar al Estado en consecuencia... No hay inteligencia sin libertad de juicio, ni sociedad próspera sin inteligencia. Un Estado totalitario debe entonces resignarse a la imbecilidad o a la disidencia, a la pobreza o a la crítica... La historia reciente de los países del Este muestra que esos escollos, entre los que puede sin duda navegar un tiempo, condenan sin embargo al totalitarismo a un naufragio tan imprevisible en sus formas cuanto difícil, a breve o largo plazo, de evitar... La intolerancia idiotiza y la estupidez nos torna intolerantes. Es una suerte para nuestras democracias, que explica quizás una parte de su fuerza –que ha sorprendido a más de uno– o la fragilidad final de los Estados totalitarios. Ni una ni otra habrían sorprendido a Spinoza, que hacía esta descripción anticipada del totalitarismo: "Planteemos", escribía, "que esta libertad (de juicio) pudiera ser comprimida, y fuera posible mantener a los hombres en un estado tal de dependencia que no osaran proferir palabra alguna que no respondiera a lo que prescribiera el soberano; aun así jamás conseguiría que pensaran sólo lo que él quería; de manera que, por una necesaria consecuencia, los hombres sólo tendrían opiniones en desacuerdo con su lenguaje, y la buena fe –primera necesidad del Estado– se corrompería; el estímulo a la detestable adulación y a la perfidia acarrearía el reino de la trampa y la corrupción de todas las relaciones sociales..."[16] En pocas palabras, la intolerancia del Estado (es decir, lo que nosotros llamamos totalitarismo) sólo puede, en último término, debilitar el nexo social y la conciencia de cada uno. En un régimen tolerante, por el contrario, la fuerza del Estado hace la libertad de sus miembros, así como su libertad genera su fuerza: "La seguridad del Estado exige ante todo", concluye Spinoza, no sólo que cada uno someta su acción a las

leyes del soberano (del pueblo, entonces, en una democracia), sino también que "en todo lo demás se acuerde a cada uno pensar lo que quiere y decir lo que piensa".[17] ¿Qué otra cosa es la laicidad? ¿Y qué es la laicidad, si no la tolerancia instituida?

La tercera razón es la que evoqué primero; tal vez sea, en nuestro universo espiritual, la más reciente y la menos aceptada: se trata del divorcio (o, digamos, de la independencia recíproca) entre la verdad y el valor, entre lo verdadero y el bien. Si la verdad ordena, como lo creen Platón, Stalin y Juan Pablo II, no hay otra virtud que someterse. Y como la verdad es la misma para todos, todos deben someterse por igual a los mismos valores, a las mismas normas, a los mismos imperativos: una sola verdad para todos, por tanto una misma moral, idéntica política, una única religión... Fuera de la verdad no hay salvación y fuera de la Iglesia o el Partido no hay verdad... El dogmatismo práctico, que confunde valor y verdad, desemboca así en la buena conciencia, en la suficiencia, en el rechazo o desprecio del otro, es decir: en la intolerancia. Todos los que no se someten "a la verdad sobre el bien y sobre el mal moral", escribe por ejemplo Juan Pablo II, "verdad establecida por la 'Ley Divina', *norma universal y objetiva de la moralidad*",[18] viven, en consecuencia, en pecado y, si bien hay que compadecerlos y amarlos no se podría reconocer su derecho a pensar diferente: eso sería caer en el subjetivismo, el relativismo o el escepticismo,[19] y olvidar así "que no hay libertad fuera de la verdad ni contra ella".[20] Tal como la verdad no depende de nosotros, tampoco la moral: "la verdad moral", como dice Juan Pablo II,[21] se impone a todos y no puede depender de las culturas, ni de la historia ni de cualquier autonomía del hombre o de la razón.[22] ¿Qué verdad? Por supuesto, la "verdad revelada", tal como la Iglesia (y sólo ella) la transmite...[23] A pesar de todas las parejas católicas que usan píldoras o preservativos, a pesar de los homosexuales, a pesar de los teólogos modernos, nada cambiará: "El que algunos creyentes actúen sin seguir las enseñanzas del Magisterio, o que consideren moralmente justa, sin razón, una conducta que sus pastores han declarado contraria a la Ley de Dios, no puede ser un argumento válido para refutar la verdad de las normas morales enseñadas por la Igle-

sia".[24] Tampoco puede serlo la conciencia individual o colectiva: "*En la respuesta de la Iglesia escuchamos la voz de Jesús Cristo, la voz de la verdad sobre el bien y el mal*".[25] La verdad se impone a todos, y por tanto también la religión (porque es la *verdadera* religión), por tanto también la moral (toda vez que la moral "se basa en la verdad").[26] Es una filosofía de muñecas rusas: hay que obedecer a la verdad, ergo a Dios, ergo a la Iglesia, ergo al Papa... El ateísmo o la apostasía, por ejemplo, son pecados mortales, es decir pecados que, salvo arrepentimiento, derivan en la "condenación eterna".[27] He aquí, entonces, a vuestro servidor, sin hablar de sus otros yerros, que son innumerables, ya condenado dos veces... Eso es lo que Juan Pablo II llama "la certidumbre reconfortante de la fe cristiana".[28] *¡Veritatis terror!*

No quiero demorarme en esta encíclica, que no tiene ninguna importancia. Como las circunstancias históricas quitan toda posibilidad (por lo menos en Occidente, y a breve o mediano plazo) a no sé qué retorno a la Inquisición o al orden moral, a las posiciones de la Iglesia, incluso intolerantes, se las debe sin duda tolerar. Se ha visto que únicamente la peligrosidad de una actitud (y no la tolerancia o intolerancia que demuestre) debe determinar que se la tolere o no. ¡Dichosa época la nuestra, y feliz país, en que hasta las Iglesias dejaron de ser peligrosas! Ya no corren los tiempos en que se podía quemar a Giordano Bruno, torturar a Calas o guillotinar (¡a los diecinueve años!) al caballero de La Barre... Por lo demás, sólo he tomado esta encíclica como ejemplo, para demostrar que el dogmatismo práctico siempre conduce, aun en forma atenuada, a la intolerancia. Si los valores son verdaderos, si son conocidos, no se los puede discutir ni elegir, y los que no comparten los nuestros están equivocados: de este modo sólo merecen la tolerancia que se puede tener, a veces, con los ignorantes o los imbéciles. ¿Pero esto sigue siendo tolerancia?

Para quien reconoce que valor y verdad son dos órdenes diferentes (ésta apoyada en el conocimiento y aquél en el deseo), hay en esta disyunción, por el contrario, una razón suplementaria para ser tolerante: aunque tuviéramos acceso a una verdad absoluta, no podríamos obligar a todo el mundo a res-

petar nuestros valores ni a vivir de la misma manera. El conocimiento, que apunta al ser, nada dice del deber-ser: el conocimiento no juzga, el conocimiento no ordena... La verdad se impone a todos, sin duda, pero no impone nada. Aunque Dios existiera, ¿por qué habría que aprobarlo siempre? ¿Y en virtud de qué –exista o no exista Dios– tendría yo derecho a imponer mis deseos, mi voluntad o mis valores a quienes no los comparten? ¿Se requieren leyes comunes? Sin duda, pero sólo en los ámbitos que nos son comunes... ¿Qué me importan las extravagancias eróticas de tal o cual, si son practicadas entre adultos consintientes? En cuanto a las leyes comunes, si bien son sin duda necesarias (para impedir lo peor, para proteger a los débiles...), corresponde a la política y a la cultura (siempre relativas, conflictivas, evolutivas) velar por ellas, y no a no sé qué verdad absoluta que se impondría a nosotros y que podríamos, por ende, imponer legítimamente a otros. La verdad es la misma para todos, pero no así el deseo, no así la voluntad. Eso no quiere decir que nuestros deseos o nuestras voluntades jamás puedan acercarnos: sería muy sorprendente, porque en lo esencial tenemos el mismo cuerpo, la misma razón (la razón, si no es el todo de la moral, sin duda juega un papel muy importante) y, cada vez más, la misma cultura... Ese encuentro de deseos, esa comunión de voluntades, ese acercamiento de civilizaciones, cuando se producen, no resultan de un conocimiento: son un hecho de la historia, un hecho de deseo, un hecho de civilización. Que el cristianismo haya desempeñado en ello un rol mayor, lo sabemos todos, y si bien eso no disculpa la Inquisición, la Inquisición no podría, por cierto, borrarlo. "*Ama, y haz lo que quieras...*" ¿Es posible conservar esta moral del amor sin el dogmatismo de la Revelación? ¿Por qué no? ¿Acaso es necesario conocer absolutamente la verdad para amarla? ¿Necesitamos a Dios para amar al prójimo? *Veritatis amor, humanitatis amor...* Contra el esplendor de la verdad (¿por qué habría de ser esplendente?), contra la pesadez de los dogmas y las Iglesias, la dulzura de la tolerancia...

Para terminar, es posible preguntar si el término *tolerancia* es adecuado: hay en él algo condescendiente, incluso despectivo, que molesta. Uno recuerda la patochada de Claudel: "¿La tolerancia? Hay casas para eso..." Esto dice mucho sobre Claudel, y sobre la tolerancia. Tolerar las opiniones del otro, ¿no es ya considerarlas inferiores o defectuosas? En rigor, sólo se puede tolerar lo que uno tendría derecho a impedir. Si las opiniones son libres –como debe ser– no se apoyan, entonces, en la tolerancia... De ahí una nueva paradoja de la tolerancia, que parece invalidar la noción. Si las libertades de credo, de opinión, de expresión y de culto son de derecho, no corresponde que se las tolere, sino que se las respete, proteja y celebre. Sólo "la insolencia de un culto dominador", observaba ya Condorcet, pudo "acuñar el término tolerancia, es decir un permiso dado por algunos hombres a otros hombres",[29] para lo que debería considerarse más bien como respeto de una libertad común. Cien años después, el *Vocabulaire* de Lalande muestra todavía, a principios de este siglo, numerosas reticencias. El respeto de la libertad religiosa "es muy mal llamado tolerancia" escribía por ejemplo Renouvier, "porque es estricta justicia y obligación total". Louis Prat también es reticente: "no habría que decir *tolerancia*, sino respeto; de otra manera se atenta contra la dignidad moral... La palabra tolerancia implica con excesiva frecuencia la idea de cortesía, a veces de lástima, a veces de indiferencia; acaso sea la causa de que la idea del respeto debido a la libertad leal de pensar esté falseada en la mayor parte de las personas". Reticencia también en Emile Boutroux: "no me gusta la palabra *tolerancia*; hablemos de respeto, de simpatía, de amor..."[30] Si bien esas observaciones son justificadas, nada han podido contra el uso. Observo, además, que el adjetivo *respetuoso*, en francés, no evoca de ninguna manera el respeto de la libertad del otro, ni siquiera de su dignidad, sino más bien una especie de deferencia o consideración frecuentemente sospechosa, que no tendría cabida en un tratado sobre las virtudes... *Tolerante,* por el contrario, se ha impuesto tanto en el lenguaje corriente como en el filosófico para designar la virtud que se opone al fanatismo, al sectarismo, al autoritarismo, en resumen... a la intolerancia. Este uso tiene sus razones:

refleja, en la virtud misma que la supera, la intolerancia de cada uno. Decía yo que en rigor sólo podemos tolerar lo que tendríamos derecho a impedir, condenar, prohibir. Pero este *derecho*, que no tenemos, creemos tenerlo siempre. ¿Acaso no tenemos razón en pensar lo que pensamos? Y si tenemos razón, ¿por qué no habrían de estar equivocados los demás? ¿Y cómo la verdad podría aceptar –si no fuera por *tolerancia*– la existencia o la continuidad del error? El dogmatismo, amor ilusorio y egoísta de la verdad, renace siempre. Así, llamamos *tolerancia* a lo que –si fuéramos más lúcidos, más generosos, más justos– debería llamarse respeto o simpatía o amor... Es la palabra que conviene, porque nos falta el amor, nos falta la simpatía, nos falta el respeto. La palabra *tolerancia* sólo nos molesta, pues –por una vez– no se adelanta, o no demasiado, a lo que somos. "Virtud menor", decía Jankélevitch.[31] Como todos nosotros. "Tolerar no es, evidentemente, un ideal", observaba Abauzit, "no es un máximo; es un mínimo".[32] Seguro, pero es mejor que nada o que su contrario... Está claro que valen más el respeto o el amor. La palabra *tolerancia* se ha impuesto en el uso cotidiano porque nos sentimos demasiado poco capaces de amor o de respeto para con nuestros adversarios, y ante todo con ellos se pone en juego la tolerancia... "A la espera del bello día en que la tolerancia se torne amante", concluye Jankélevitch, "diremos que la tolerancia, la prosaica tolerancia, es lo mejor que podemos hacer... La tolerancia –por menos exaltante que sea la palabra– es una solución pasable; a la espera de algo mejor, es decir, a la espera de que los hombres se amen, o simplemente se conozcan y se comprendan, contentémonos con que empiecen por soportarse. La tolerancia es entonces un momento provisorio".[33] Sin duda se trata de una fugacidad hecha para durar: si cesara, habría que temer un relapso en la barbarie más que un surgimiento de amor... Virtud pequeña, la tolerancia desempeña en la vida colectiva el mismo papel que la cortesía en la vida interpersonal:[34] sólo es un comienzo, pero algo es algo.

Sin contar con que a veces debemos tolerar lo que no deseamos respetar ni amar. La falta de respeto no es siempre una falta, y ciertos odios casi son virtudes. Hemos visto que hay lo

intolerable y que se lo debe combatir. Pero también hay lo tolerable que sin embargo es despreciable y odioso. La tolerancia dice todo eso o, por lo menos, lo autoriza. Es una pequeña virtud que nos conviene porque está a nuestro alcance, lo que es inusual, y parece que algunos adversarios no merecen más...

Como la simplicidad es la virtud de los sabios y la sabiduría lo es de los santos, la tolerancia es virtud y sabiduría para los que –todos nosotros– no son ni lo uno ni lo otro.

Virtud pequeña, pero necesaria. Sabiduría pequeña, pero accesible.

14
La pureza

Entre todas las virtudes (si es una virtud), quizás sea la pureza la más difícil de aprehender, de captar. Sin embargo, de no conocerla, ¿qué sabríamos de lo impuro? Pero es una experiencia primero distante, y dudosa. La pureza de algunas niñas siempre me emocionó intensamente. Ignoro si era genuina o fingida, quizá una impureza diferente a la mía, que sólo la conmoviera por su diferencia, como se potencian dos colores en proporción a su contraste sin por ello dejar de ser dos colores... ¿Tal vez yo, que sólo he amado la pureza y deseado sólo la impureza, ignore su esencia? Puede ser. Parece que en la pureza aún vale lo que dijo San Agustín: "si nadie me pregunta lo que es, lo sé; pero si me lo preguntan, y quiero explicarlo, ya no lo sé".[1] La pureza es una evidencia, y un misterio.

Hablaba de las niñas. Porque en rigor la pureza, al menos hoy en día, se da primero en el registro sexual. ¿Por diferencia? Eso está por verse. Las niñas a quienes me refiero, algunas de las cuales me iluminaron la adolescencia, no eran menos sexuadas ni menos deseables (a veces lo eran más) que las otras, acaso tampoco menos apetentes. Pero tenían (o parecían tener) la virtud de morar en la luminosidad de un cuerpo sexuado y mortal, luz en la luz, como si ni el amor ni la sangre pudieran ensuciarlas. ¿Cómo podrían, por lo demás? La pureza de lo existente, vida misma, latía en sus venas, semejante a una risa cristalina.

Por supuesto –y otros (tal vez todos) también lo experimentaron– otras me sedujeron, por el contrario, con no sé qué acento

insinuante de impureza. Parecían habitar la noche más que el día: detenían la luz, a semejanza de algunos hombres, o más bien la reflejaban (lo que los hombres no saben hacer), y sin embargo veían claro en ellas y en ti. Era como si habitasen en un mismo plano con el deseo de los hombres, con igual violencia, parecida crudeza, igual fascinación por lo obsceno y oscuro, dotadas del elemento preciso de perversión dichosa, y un dejo vulgar que atrae a los hombres o les presta aplomo...

Unas y otras envejecerán y las diferencias serán menos notorias. Acaso sólo se distingan por el amor de que serán capaces. El amor no tiene relación con la pureza; mejor dicho: es la única pureza que vale. Las mujeres lo saben mejor que las niñas, y por eso nos atemorizan más.

Pero volvamos a la pureza. La palabra, en latín como en castellano, tiene ante todo un significado material: lo puro es lo limpio, sin mácula. El agua pura no tiene mezcla, es agua y sólo agua. Se dirá que es agua muerta, y eso dice bastante sobre la vida y sobre cierta nostalgia por la pureza: todo lo que vive mancilla, todo lo que limpia mata. Así, ponemos cloro en las piscinas. La pureza es imposible: sólo existe la opción entre distintos tipos de impureza, lo que llamamos higiene. ¿Cómo convertirla en una moral? Se habla de purificación étnica, en Serbia: es un horror que basta para condenar a quienes la solicitan. No hay pueblos puros o impuros. Todo pueblo es un amasijo, y todo organismo y toda vida. La pureza –por lo menos en ese aspecto– está del lado de la muerte o de la nada. El agua es pura cuando no tiene gérmenes, cloro, depósitos calcáreos, sales minerales, cuando sólo es agua. En esa condición sólo existe en los laboratorios. Agua muerta, mortificante (sin olor, sin sabor...), mortífera si fuera la única bebible. Pero sólo es pura en ese nivel. Los átomos de hidrógeno podrían protestar contra esa mezcla que se les impone, contra la impureza del oxígeno... ¿Y por qué no el núcleo, en cada uno de ellos, contra la impureza del electrón? Sólo la nada es pura, pero la nada es nada: el ser es una mancha en el infinito del vacío, y toda existencia es impura.

Sí. Ello no impide que las religiones se hayan arrogado (o poco les falta) el poder de distinguir entre lo que la ley impone

o autoriza –que es puro– y lo que prohíbe o sanciona –que es impuro–. Lo sagrado es, en primer lugar, lo que se puede profanar, y acaso sólo sea eso. A la inversa, la pureza es el estado que permite acercarse a las cosas sagradas sin mancillarlas y sin condenarse. Motor de interdictos, tabúes, ritos de purificación... Es lo periférico, y es un comienzo. Habría que ser muy miope para reducir todo esto a la higiene, a la prudencia, a la profilaxis. Es probable que las prohibiciones alimentarias del judaísmo, por ejemplo, hayan desempeñado también ese papel. Pero si sólo fueran eso, nuestra deuda con el pueblo judío no sería lo que es –enorme, decisiva, imborrable para siempre– y la dietética haría las veces, como deseaba Nietzsche, de moral. ¿Quién puede creerlo así? ¿Es eso todo lo que hemos mantenido del monoteísmo? ¿Es ésa nuestra única inquietud, nuestra única exigencia? ¿La conservación de nuestra miserable salud? ¿De nuestra lamentable limpieza? ¿De nuestra minúscula integridad? ¡Qué ideal más bello! ¡Qué profundo! Los maestros, por supuesto, siempre han enseñado lo contrario. Lo esencial no está en los ritos, sino en lo que los rituales sugieren o engendran. No se trata sólo de comer o no comer kosher. Lo sano no es lo santo. Lo limpio no es lo puro. No quiero decir que haya que replegar el ritual en lo higiénico; convendría más discernir, en uno y otro, lo que los rebasa y, en el fondo, los justifica. Así sucede en toda religión viva. Con demasiada premura se atribuye a las prescripciones externas un sentido sobre todo o exclusivamente simbólico o moral. El ritual cumple una función pedagógica antes que higiénica, una pedagogía espiritual y no sanitaria: la pureza cultual –como se la llama– es un primer paso hacia la pureza moral, es más, hacia otra pureza, totalmente interior, al lado de la cual la moral misma parece sórdida o redundante. La moral sólo vale para los culpables; la pureza, en los puros, la reemplaza o la anula.

Se dirá que la moral es entonces más necesaria, y estaré de acuerdo; que la pureza de que hablo es sólo un mito, y sin duda no puedo probar lo contrario. Sin embargo, no facilitemos las cosas a Pascal y a todos quienes desean encerrarnos en la caída o el pecado. La pureza no es angelismo. Hay una pureza del cuer-

po, una inocencia del cuerpo y del goce mismo: *pura voluptas*, decía Lucrecio,[2] el placer puro, a cuyo lado la moral es obscena. No sé cómo se las arreglan los confesores. Sin duda han renunciado a interrogar, a juzgar, a condenar. Saben perfectamente que la impureza estaría en ellos, casi siempre, y que los amantes no necesitan su moral.

Pero no nos apresuremos ni vayamos demasiado lejos. Las mujeres violadas, cuando se atreven a contarlo, declaran haber tenido la sensación de que se las ensució, se las manchó, se las humilló. ¿Y cuántas esposas, si dijeran la verdad, confesarían someterse, contra lo que su corazón les dicta, a la impureza inoportuna o brutal del hombre? Contra lo que su corazón les dicta: todo está dicho. Sólo el corazón es puro, o puede serlo; sólo él purifica. Nada en sí mismo es puro o impuro. La misma saliva conforma el gargajo y el beso; el mismo deseo hace la violación o el amor. Lo impuro no es la sexualidad sino la fuerza, la coacción (Simone Weil: "el amor no ejerce ni sufre la fuerza; es la única pureza"),[3] todo lo que humilla o envilece, todo lo que profana, todo lo que rebaja, que carece de respeto, de dulzura, de miramientos. La pureza, en cambio, no se encuentra en no sé que ignorancia o ausencia de deseo (eso sería una enfermedad y no una virtud): está en el deseo sin falta y sin violencia, en el deseo aceptado, en el deseo compartido, el deseo que eleva y celebra... Sé que el deseo también se exalta, y a veces más, en la transgresión, la violencia, la culpabilidad. Pero allí está el quid: la pureza es lo opuesto de esa exaltación. Es la dulzura del deseo, la paz del deseo, la inocencia del deseo. Mira cuán castos somos después del amor. Mira cuán puros somos, a veces, en el placer. Nadie es absolutamente culpable o inocente: es lo que quita razón a los que "desprecian el cuerpo", como decía Nietzsche,[4] así como a sus adoradores demasiado afanosos o satisfechos. La pureza no es una esencia o un atributo que se posea o que falte. La pureza no es absoluta, la pureza no es pura: es una cierta manera de no ver el mal allí donde, efectivamente, no está. El impuro ve el mal en todas partes, y ello lo regocija. El puro no ve

el mal en ninguna parte, o más bien, sólo allí donde se encuentra y entonces sufre: en el egoísmo, en la crueldad, en la maldad... Es impuro lo que hacemos de mala gana o con malas intenciones. Por esta razón casi siempre somos impuros y la pureza es una virtud: el Yo sólo es puro cuando se ha purificado de sí mismo. El ego ensucia todo lo que toca: "Dominar es mancillar", escribe Simone Weil, "poseer es ensuciar".[5] A la inversa, "amar puramente es un consentir a distancia",[6] es asentir a la no posesión, a la ausencia de poder y de control, a la aceptación dichosa y desinteresada. "Serás amado", decía Pavese en su *Journal*, "el día en que puedas mostrar tu debilidad sin que el otro la use para afirmar su fuerza". Es desear ser amado con pureza; dicho de otra manera, ser amado.

Hay un amor rapaz, que es lo impuro. Hay un amor que da o contempla, y es la pureza.

Amar, amar de verdad, amar puramente, no es tomar: amar es mirar, es aceptar, es dar y perder, es complacerse en lo que no se puede poseer, es complacerse en lo que nos falta (o que nos faltaría si deseásemos poseerlo), es aquello que nos torna menesterosos hasta el infinito, y es el único bien y es la única riqueza. Pobreza absoluta de la madre, a la cabecera de su hijo: no posee nada, pues el niño es todo y ella no lo posee. "Mi tesoro", dice... Y se siente más desvalida que nunca. Pobreza del amante, pobreza del santo: han puesto su tesoro en aquello que no puede poseerse, que no puede ser consumido; se han fabricado un reino y un desierto para un dios ausente. Aman en pura pérdida, y ése es el amor, o el único amor puro. Cualquiera puede amar con la esperanza de un beneficio... El egoísmo también es amor, sin duda, pero es un amor impuro, el "origen de todo mal", decía Kant:[7] nadie hace el mal por el mal, sino por placer, que es un bien. Lo que corrompe la "pureza de los móviles", como decía asimismo Kant, no es el cuerpo, ni no sé qué voluntad maligna (que anhelaría el mal por el mal), sino el "querido yo", contra el cual chocamos sin cesar...[8] No quiero decir que no tengamos derecho a amarnos a nosotros mismos: si así no fuera, ¿cómo podrías (suponiendo que sea posible) *amar a tu prójimo como a ti mismo*? El Yo no es odiable, o sólo lo es por egoísmo. El

mal no es amarse: es amarse *sólo* a sí mismo, es ser indiferente al sufrimiento del otro, a su deseo, a su libertad, es estar dispuesto a dañarlo para sentirse bien, a humillarlo para complacerse, es desear gozarlo en lugar de amarlo, gozarlo en lugar de regocijarse, o sólo deleitarse en el goce propio, amando en ese momento, otra vez, sólo el sí mismo...[9] Esa es la impureza primordial, y tal vez sea la única. No es un exceso de amor, sino una escasez de amor. No por azar, ni sólo por pudibundez, se ha considerado que la sexualidad es el espacio privilegiado de ese tipo de impureza. En ella reina como amo y señor lo que los escolásticos llamaban amor de concupiscencia: amar al otro para beneficio propio, lo que oponían al amor benevolente o amistoso (amar al otro para bien de él). Es decir, amar al otro como si fuera un objeto, desear poseerlo, consumirlo, gozarlo como quien goza una carne o un vino; dicho de otra manera, amarlo sólo para sí: es Eros, el amor que toma y devora, y Eros es un dios egoísta. La otra posibilidad es amar al otro verdaderamente, como sujeto, como persona, respetarlo, defenderlo, aun contra nuestro propio deseo: es *Philia*, o *Agapé*,[10] amor que da y protege, amor de amistad, amor de benevolencia, amor de caridad, si se prefiere; amor puro, única pureza, único dios.

¿Qué es el amor puro? Fenelon lo dijo claramente: es el amor desinteresado, como se tiene por los amigos, o como debería ser (Fenelon advierte que muchas amistades "sólo son amor propio sutilmente disfrazado", y también que, a pesar de ello, tenemos esa idea sobre la "amistad pura", única que puede satisfacernos: ¿quién aceptaría ser amado o amar sólo por interés?), el "amor sin esperanza alguna", agrega, el amor liberado de sí ("al punto que uno se olvida de sí mismo y nada se considera, para entregarse de lleno a él"),[11] en resumen lo que San Bernardo llamaba "amor sin mácula, sin mezcla de búsqueda personal":[12] el amor mismo, pureza de los corazones puros.

Ha llegado el momento de recordar que la pureza no sólo se dice en el registro sexual. Un artista, un militante, un erudito, también pueden ser puros, cada uno en su especialidad. Y en esos tres ámbitos, y a pesar de sus diferencias particulares, el puro es aquel que demuestra desinterés, que se entrega por en-

tero a una causa sin buscar ni dinero ni gloria, el "que se olvida de sí mismo, y nada se considera", como decía Fenelon; y ello confirma que la pureza, en todos los casos, es lo contrario del interés, del egoísmo, de la codicia, de todo lo sórdido que hay en el Yo. Notemos, de paso, que no se puede amar el dinero con pureza, y eso dice bastante sobre el dinero y sobre la pureza. Nada poseíble es puro. La pureza es pobreza, es desposesión, es abandono. Empieza en el confín del Yo, allí donde el Yo no llega o donde se pierde. Digámoslo en una fórmula: el amor puro es lo contrario del amor propio. Si existe un "placer puro" en la sexualidad, como quería Lucrecio y como nos acontece en ocasiones experimentarlo, es porque la sexualidad a veces se libera –y nos libera– de la prisión del narcisismo, del egoísmo, de la posesividad: el placer sólo es puro cuando es desinteresado, cuando escapa al ego, y por eso jamás lo es en la pasión, explica Lucrecio,[13] y causa que la "Venus vagabunda"[14] (la libertad sexual) o la "Venus marital"[15] (la pareja) resulten a menudo más puras que nuestras locas pasiones exclusivas y voraces... Los celos muestran a las claras la cantidad de odio y egoísmo que hay en el enamoramiento.[16] Se entiende entonces que ningún sabio (aun habiendo sucumbido...) se haya equivocado en ello: el enamoramiento no es el todo del amor, y si frecuentemente su expresión más violenta –como todos sabemos– no es la más pura ni la más elevada. Vean como retrata Platón a Eros en el Fedro, antes de salvarlo mediante la religión.[17] Eros es un dios negro, como decía Pieyre de Mandiargues, Eros es un dios celoso, un dios posesivo, egoísta, concupiscente: Eros es un dios impuro.

Es más fácil amar con pureza a los amigos o a los hijos: porque esperamos menos, porque los amamos lo suficiente para no esperar nada, o en todo caso para no someter su amor a nuestra espera o a nuestra esperanza. A esto llama Simone Weil el amor casto: "Todo deseo de gozo se sitúa en el porvenir, en lo ilusorio. En tanto que si deseamos solamente que un ser exista, existe: ¿qué más puedo desear entonces? El ser amado está así desnudo y real, no velado por un futuro imaginario... De este modo, en el amor hay castidad o falta de castidad según que el deseo se dirija al presente o al porvenir".[18] Simone Weil, que no

pretende agradar a nadie, agrega lo siguiente, que chocará a algún cretino, pero que hace pensar: "En este sentido, y a condición de no estar dirigido hacia una seudoinmortalidad concebida sobre el modelo del porvenir, el amor por los muertos es perfectamente puro. Porque es el deseo de una vida terminada, que nada puede entregar nuevamente. Deseamos que el muerto haya existido, y existió".[19] El duelo perfectamente logrado es aquel en que perdura sólo la dulzura y la alegría del recuerdo, la eterna verdad de lo que hubo, cuando sólo hay amor y gratitud. Sin embargo, el presente también sigue siendo eterno; en ese sentido, podríamos agregar, y a condición de que no se dirija a una seudoconsumación concebida sobre el modelo del porvenir, el amor por los cuerpos, por los cuerpos vivos, puede ser a veces perfectamente puro: es el deseo de una vida presente y perfecta. Deseamos que ese cuerpo exista, y existe. ¿Qué más se puede pedir? Sé muy bien que eso suele no ser tan simple: la carencia se inmiscuye, y la violencia y la avidez (¿cuántos creen desear a una mujer y sólo quieren el orgasmo?), todo lo oscuro del deseo, todo ese contrapunto turbio y turbador que gira alrededor de la transgresión, de la profanación (lo sagrado, decía más arriba, es lo que se puede profanar: el cuerpo humano es sagrado), esa fascinación –¡exclusivamente humana!– por la bestia en uno mismo y en el otro, ese juego entre vida y muerte, entre placer y dolor, entre lo sublime y lo indigno; en pocas palabras, todo lo que hay de propiamente erótico más que de amante (más que agápico) en dos cuerpos que se enfrentan o se buscan... Pero todo ello sólo es impuro, o tal lo parece, en referencia a otra cosa: la bestialidad sólo hace soñar a los humanos, la perversión sólo atrae por la ley que infringe, la indignidad fascina únicamente por lo sublime que pisotea... Eros sería imposible, o en todo caso nada tendría de erótico, sin Philia o Agapé (sólo existiría la pulsión bestial, ¡que aburrimiento!), y creo, junto con Freud, que lo contrario también es verdadero. ¿Qué sabríamos del amor sin el deseo? ¿Qué valdría el deseo sin amor? Sin Eros, no hay Philia ni Agapé. Pero sin Philia o Agapé, Eros carece de valor. Hay que acostumbrarse a habitarlos juntos, o a habitar el abismo que los separa. Es morar en el hombre, que no es ángel ni bestia,

mas la conjunción imposible y necesaria de ambos. "El bajo vientre", decía Nietzsche, "hace que el hombre tenga cierta dificultad para creerse dios". Mejor así: sólo con esa condición es humano y perdura como tal. La sexualidad también es una lección de humildad que no nos cansamos de profundizar. A su lado, la filosofía parece presuntuosa y charlatana y la religión parece necia... El cuerpo nos enseña más que los libros, y los libros sólo valen si no mienten sobre el cuerpo. La pureza no es pudibundez. "La pureza extrema", escribe Simone Weil, "puede contemplar lo puro y lo impuro; la impureza no puede hacerlo: lo primero la asusta, lo segundo la absorbe".[20] El puro no teme a nada: sabe que "nada es impuro en sí"[21] o (y es lo mismo) que "todo es puro para los puros".[22] Por esa razón, agregaba Simone Weil, "la pureza es la capacidad de contemplar la suciedad".[23] Es disolver la mancha (ya que nada es impuro *per se*) en la pureza de la mirada: los amantes hacen el amor a la luz del día, y la obscenidad misma es un sol.

Resumiendo: ser puro es no tener mezcla y por ello la pureza no existe o no es humana. Pero tampoco la impureza nuestra es absoluta ni pareja ni definitiva: saberse impuro supone por lo menos una idea determinada o un ideal determinado de pureza, de lo que nos habla a veces el arte (escuchen a Dinu Lipatti en Mozart o en Bach, vean a Vermeer, lean a Eluard...) y a lo que nuestra vida a veces se aproxima (el amor que tenemos por nuestros hijos, nuestros amigos, nuestros muertos...). Ese tipo de pureza no es una esencia eterna; resulta de un trabajo de purificación –de sublimación, diría Freud– por el cual el amor adviene liberándose de sí mismo: el cuerpo es el crisol, el deseo es la llama (que "consume todo lo que no es oro puro", decía Fenelon),[24] y lo que queda –si algo queda– es, a veces y liberado de toda esperanza, "un acto de amor puro y plenamente desinteresado".[25] La pureza no es una cosa, ni siquiera una propiedad de lo real: es una modalidad precisa del amor, o no es nada.

¿Virtud? Sin duda, o lo que permite que el amor sea una virtud y haga las veces de todas. No hay que confundir entonces

la pureza con la continencia, la pudibundez o la castidad. Hay pureza cada vez que el amor deja de estar "teñido de interés",[26] o más bien (porque la pureza no es jamás absoluta) sólo en la medida en que el amor demuestra ser desinteresado: se puede amar puramente lo verdadero, la justicia o la belleza, y también –¿por qué no?– a ese hombre o a esa mujer que están allí, que se ofrecen, y cuya existencia (¡mucho más que su posesión!) basta para colmarme. La pureza es amor sin codicia.[27] Así, amamos la belleza de un paisaje, la fragilidad de un niño, la soledad de un amigo, y, a veces, a aquel o a aquella cuyo cuerpo nuestro deseo sigue no obstante codiciando. No hay pureza absoluta, y tampoco impureza total o definitiva. Sucede que el amor, el placer o la alegría nos liberan un poco de nosotros mismos, de nuestra avidez, de nuestro egoísmo; incluso es posible (nos parece haberlo experimentado o presentido a veces) que el amor purifique al amor hasta el punto quizás en que el sujeto se pierda y se salve, cuando sólo hay la alegría, cuando sólo hay el amor (el amor "liberado de toda pertenencia", dice Christian Bobin), cuando sólo hay todo y la pureza de todo. "La beatitud", decía Spinoza, "no es el precio de la virtud, sino la virtud misma; y ese florecimiento no se obtiene por la reducción de nuestros apetitos sensuales; por el contrario, esta expansión posibilita la reducción de nuestros apetitos sensuales".[28] Es la última proposición de la *Etica*, y dice bastante del abismo que nos separa de ella.

Pero ese abismo –aunque tejido de torpezas– ya es puro para la mirada pura.

15
La dulzura

La dulzura es una virtud femenina. Quizás por eso agrada sobre todo en los hombres.

Se me objetará que las virtudes no tienen sexo, lo que es verdad. Pero eso no evita que nosotros tengamos uno, que sella nuestros gestos, nuestros sentimientos e incluso nuestras virtudes. La virilidad no es una virtud ni el principio de una virtud (aunque la etimología pueda sugerirlo). Sin embargo, hay una manera más o menos viril, más o menos femenina, de ser virtuoso. El coraje de un hombre no es el de una mujer, ni su generosidad ni su amor. Vean a Simone Weil o a Etty Hillesum: ningún hombre escribirá ni vivirá ni amará jamás así... Lo único absolutamente universal, y por lo tanto asexuado, es la verdad. Pero la verdad no tiene moral ni sentimientos ni voluntad... ¿De qué manera podría ser virtuosa? Sólo hay virtud del deseo, y todo deseo es sexuado. "Hay algo de testículo", decía Diderot,[1] "en el fondo de nuestros razonamientos más sublimes, de nuestra ternura más depurada". *Testículo* se decía entonces también de los ovarios; pero ello no anula las diferencias... Si sólo hay valor para y por el deseo –como creo– es normal que todos nuestros valores sean sexuados.[2] No quiero decir que los valores sean privativos de uno u otro sexo, ni lo quiera Dios, pero que cada individuo tiene –en función de lo que es: hombre o mujer– tal o cual manera, algo masculina o algo femenina (y no basta el sexo biológico), de vivirlos o de carecer de ellos. Sería un desastre, observa Todorov, "que todo el mundo se alineara con los valores masculinos..."[3] Sería el triunfo de la guerra, aun justa, y de las ideas, incluso generosas. Faltaría lo esencial: el amor (no se me

podrá convencer de que el amor, para el individuo o para la especie, no empiece con la madre), que es la vida, que es la dulzura. Por favor no me digan que las mujeres también tienen ideas: lo he notado. Pero también he creído notar que se engañan menos que los hombres, y es una ventaja. Pocas mujeres, me parece, habrían aceptado escribir la *Crítica de la razón pura* o la gran *Lógica* de Hegel, por razones relativas a la pesadez y monotonía de esos libros (por más geniales que sean): suponen una seriedad intelectual, una fe en las ideas, una idolatría del concepto que un poco de feminidad tornaría improbables –y casi ridículas– si no fueran tan mortíferas. ¿Acaso hay algo más pobre que una abstracción, algo más muerto, o algo más ridículo que considerarla con toda seriedad?

En cuanto a la violencia femenina, también la he encontrado. ¿Pero acaso es una casualidad que la mayoría de los crímenes sean perpetrados por hombres? ¿Que los niños pequeños jueguen a la guerra? ¿Y que casi sólo los hombres la practiquen, y a veces obtengan placer en ello? Se me dirá que eso concierne a la cultura, tanto o más que a la naturaleza. Quién sabe, y no me importa. Nunca dije que masculinidad o feminidad fueran exclusivamente biológicas. La diferencia sexual es demasiado esencial, demasiado omnipresente para no ser explicada a la vez por el cuerpo y la educación, por la cultura y la naturaleza. Pero la cultura también es real. "¿No se nace mujer, uno se hace mujer?" No es tan sencillo. Se nace hombre o mujer, y uno termina siendo lo que es. La virilidad no es virtud ni falta. Es una fuerza, así como la feminidad es una riqueza (incluso en los hombres) y también una fuerza, pero diferente. Todo es sexuado en nosotros –excepto la verdad, insisto– y es mejor así. ¿Hay diferencia más rica y deseable?

Pero volvamos a la dulzura. Lo que tiene de femenino, o parece tal, es un coraje sin violencia, una fuerza sin dureza, un amor sin cólera. Es lo que se oye tan bien en Schubert y se lee tan bien en Etty Hillesum. La dulzura es ante todo una paz, real o deseada: es lo contrario de la guerra, de la crueldad, de la brutalidad, de la agresividad, de la violencia... Paz interior, la única que es virtud. A menudo atravesada por la angustia y el

sufrimiento (Schubert), a veces iluminada por la alegría y la gratitud (Etty Hillesum), pero siempre desprovista de odio, de dureza, de insensibilidad... "Aguerrirse y endurecerse son dos cosas diferentes", observaba Etty Hillesum en 1942.[4] La dulzura las distingue. Es amor en paz, incluso en la guerra, tanto más fuerte cuanto es aguerrido, y tanto más dulce por ello. La agresividad es debilidad, la cólera es debilidad, la violencia misma, cuando descontrolada, es una debilidad. Y sólo la dulzura puede controlar la violencia, la cólera, la agresividad. La dulzura es una fuerza y por eso, una virtud: es fuerza en paz, fuerza apacible, suave, pletórica de paciencia y de mansedumbre. Vean a la madre con su hijo ("la dulzura es toda su fe").[5] Vean al Cristo o al Buda, con todos. La dulzura es lo que más se parece al amor, sí, todavía más que la generosidad, más aún que la compasión. Por lo demás, no se confunde con ninguna de las dos, si bien las acompaña casi siempre. La compasión pena por el sufrimiento ajeno; la dulzura evita provocarlo o aumentarlo. La generosidad desea el bien del otro; la dulzura rehúye dañar al otro. Se asemeja a los beneficios de la generosidad, y acaso lo sea. Sin embargo, ¿cuántas generosidades desacertadas, cuántas buenas acciones invasivas, enfadosas, brutales, habrían podido ser más ligeras y amables gracias a la dulzura? Sin contar que la dulzura nos torna generosos, porque es dañar al prójimo no darle lo bueno que solicita o que podemos darle. La dulzura trasciende la compasión pues se anticipa a ella, y no necesita ese dolor del dolor... Quizás más negativa que la puramente afirmativa generosidad, pero más positiva que la puramente reactiva compasión, la dulzura mora entre dos lindes, sin nada de peso ni de pose, sin nada que fuerce ni agreda. He citado, al hablar de la pureza, la notable fórmula de Pavese en su *Journal:* "Serás amado el día en que puedas mostrar tu debilidad, sin que el otro se sirva de ella para afirmar su fuerza". Decía yo que era desear ser amado con pureza; también es querer ser amado con dulzura, es decir, ser amado. Dulzura y pureza van casi siempre de la mano, porque la violencia es la maldad original, la primera obscenidad, ya que la maldad hace daño, ya que el egoísmo corrompe todo por ser ávido, grosero, brutal... Por otra parte, ¡cuánta dulzura, cuánta

pureza, en la caricia de la amante! En ella muere toda la violencia del hombre, toda la obscenidad del hombre, toda la brutalidad del hombre... "Mi dulzura", dice él, y es una palabra de amor, quién sabe si no la más verdadera y la más dulce...

Si los valores son sexuados, señala Todorov, todo individuo es necesariamente heteróclito, imperfecto, incompleto: el camino hacia una humanidad más completa y por ello más humana sólo puede encontrarse en la androginia o en la pareja.[6] Casi siempre la parte femenina que hay en el hombre lo salva de lo peor. ¡Cuánto horror entre los hombres, cuánta violencia, cuánta vulgaridad en los trenes de soldados, desprovistos de feminidad! No sé si se puede decir lo mismo de las mujeres, si necesitan una cierta dosis de masculinidad. "La mujer", decía Rilke, "está más cerca de lo humano que el hombre..." Quién sabe si la androginia también pueda ser una riqueza, un encanto, sin duda una fuerza, en las mujeres. ¿Pero una necesidad? ¿Una virtud? Se confunde a menudo la feminidad con la histeria, su caricatura (también en los hombres) patológica. La histérica desea seducir, ser amada, parecer... Eso no es dulzura, eso no es amor: es narcisismo, artificio, agresividad desplazada, toma de poder ("la histérica", decía Lacan, "busca un amo, sobre quien reinar"), seducción sin duda, pero en el sentido en que la seducción despista o abusa... Es la guerra amorosa y lo contrario del amor. Arte de la conquista, reverso del don de sí. Arte del alarde, opuesto de la verdad. La dulzura es el envés: es acogida, respeto, apertura. Virtud pasiva, virtud de sumisión. ¿De aceptación? Quizás, y por ello más esencial. ¿Hay sabiduría sin pasividad? ¿Hay amor sin pasividad? Es más, ¿hay acción sin pasividad? Esto último, sorprendente para un occidental, es una evidencia en Oriente. Tal vez porque el Oriente es mujer, como lo sugiere en alguna parte Lévi-Strauss,[7] o se engaña menos en cuanto concierne a los valores viriles. La acción no es activismo, no es agitación, no es impaciencia. A la inversa, la pasividad no es inacción ni pereza. Dejarse llevar por la corriente, dice Prajnânpad, nadar con ella, en ella, en lugar de agotarse contra las olas...[8] La dulzura se somete a lo real, a la vida, al devenir, a la imperfección de lo cotidiano: virtud de flexibilidad, de paciencia, de devoción, de adaptabili-

dad... Lo contrario del "macho pretencioso e impaciente", como dice Rilke, lo contrario de la rigidez, de la precipitación, de la fuerza tozuda o pertinaz. El esfuerzo no basta para todo. La acción no basta para todo. "Por una necesidad de la naturaleza", decía Tucídides, "todo ser ejerce siempre la totalidad del poder de que dispone". La dulzura es la excepción que confirma esa norma: es poderío sobre sí mismo, contra sí mismo cuando es necesario. El amor es retiro, señala Simone Weil, rechazo del ejercicio de la fuerza, del poder y de la violencia propios: el amor es dulzura y don.[9] Lo contrario de la violación, lo contrario del asesinato, lo contrario de la toma de poder o de control. Es Eros liberado de Tánatos y de sí mismo. Virtud sobrenatural, decía Simone Weil, y no lo creo en absoluto: vean una gata con sus crías, vean a un perro que juega con niños... La humanidad no ha inventado la dulzura. Pero la cultiva, se nutre de ella y así se torna más humana.

El sabio, decía Spinoza, actúa con "humanidad y dulzura" (*humaniter et benigne*).[10] Esa dulzura es la *benignidad* de Montaigne, debida incluso a los animales, insistía, a los árboles y a las plantas.[11] Es la negativa a producir dolor, a destruir (cuando no es indispensable), a saquear. Es respeto, protección, benevolencia. No llega a ser caridad, que ama al prójimo como a sí mismo y que supone, como viera Rousseau, la adopción de una "máxima sublime": "Haz al otro lo que quisieras que te hagan a ti".[12] La dulzura no apunta tan alto. Es una especie de bondad natural o espontánea, cuya máxima, "menos perfecta que la anterior pero acaso más útil", sería la siguiente: "*Haz el bien con el menor daño posible al otro*".[13] Esta máxima de la dulzura, sin duda menos elevada que la de la caridad, menos exigente, menos exaltante, es también más accesible, y por ello más útil y más necesaria. La historia de la humanidad prueba que es posible vivir sin caridad. Pero no sin un mínimo de dulzura.

Los griegos, y especialmente los atenienses, se jactaban de haber aportado la dulzura al mundo,[14] porque en ella veían lo contrario de la barbarie, casi un sinónimo de civilización. El etnocentrismo no es nuevo. Sin duda es verdad que nuestra civilización es griega, y que nuestra dulzura necesariamente debe

algo a los helenos. ¿Pero qué era la dulzura (*praotés*) para el griego antiguo? Lo mismo que para nosotros: lo contrario de la guerra (la primera aclaración la da el verbo, que significa *apaciguar*),[15] lo contrario de la cólera, lo contrario de la violencia y la dureza. Más que una virtud, en primer término es la conjunción de varias, o su fuente común:

> "En el nivel más modesto, la dulzura designa la gentileza de los modales, la benevolencia hacia el prójimo. Pero puede intervenir en un contexto mucho más noble. Al manifestarse para con los desdichados, se acerca a la generosidad y a la bondad; con los culpables es indulgencia y comprensión; para con los desconocidos y el hombre en general es humanidad y casi caridad. Asimismo, en la vida política, puede ser tolerancia o clemencia según se trate de las relaciones con los ciudadanos o con los súbditos o incluso con los vencidos. En el origen de esos diversos valores hay sin embargo una misma disposición a acoger al otro como alguien a quien sólo se le deseara el bien por lo menos en la medida en que es practicable sin desmedro de algún otro deber. Y el hecho es que los griegos tuvieron noción de esa unidad, ya que todos estos valores se pueden, según el caso, designar con la palabra *praos*".[16]

Aristóteles reconoce en la dulzura una virtud completa,[17] el justo medio, en la cólera, entre esos dos defectos que son la irascibilidad y la lasitud: el hombre dulce está entre "el colérico, difícil y salvaje" y el que es "servil y estúpido" debido a su impasibilidad o excesiva placidez.[18] Hay cóleras justas y necesarias, así como existen guerras y violencias justificadas: la dulzura allí decide y actúa. Aristóteles observa, no obstante, que su virtud de *praotés* "se inclina peligrosamente hacia el lado de la carencia".[19] Si bien el hombre dulce es aquel "que se encoleriza por lo necesario o por las personas que lo merecen, y que, además, lo hace de modo conveniente, en el momento adecuado y por el lapso que haga falta", y no con mayor frecuencia ni más tiempo ni en exceso,[20] la cuestión de criterio y de límite sigue pendiente. Sólo se llama dulce a quien lo es en mayor medida que sus conciudadanos, ¿pero como saber el límite de su dulzura? ¿Quién puede evaluar el objeto, el alcance y la duración legítima de una cólera? La dulzura puede oponerse aquí, y en efecto se opondrá, a la

magnanimidad (suele ser así) tal como la altivez griega se opone a la humildad judeocristiana: "Soportar las burlas o permitir que se insulte a los amigos es señal de un alma vil", escribe Aristóteles.[21] El maestro de Alejandro, tal como su alumno, no tenía tendencia a presentar la otra mejilla...[22] Hay un extremismo de la dulzura, una especie de tentación evangélica, que se puede considerar despreciable o sublime según la perspectiva que se adopte. ¿Cobarde? No, porque la dulzura sólo existe cuando no se origina en el miedo. Hay que elegir aquí, sencillamente, entre dos lógicas: la del honor y la de la caridad, y todos sabemos hacia qué lado se inclina la dulzura...

¿Es imperativo entonces, por dulzura, predicar la no violencia? No es tan sencillo, porque la no violencia, llevada a su extremo, nos prohibiría combatir eficazmente la violencia criminal o salvaje, no sólo cuando apunta a nosotros –lo que la caridad podría admitir e incluso justificar– sino cuando amenaza a otros (por ejemplo cuando masacra u oprime a inocentes indefensos), lo que ni la caridad ni la justicia podrían tolerar. ¿Quién no lucharía para salvar a un niño? ¿Quién no tendría vergüenza de no luchar? "La no violencia es buena", escribe Simone Weil, "sólo cuando es eficaz".[23] Lo que equivale a decir que la opción no es de principio, sino de circunstancia. A eficacia equivalente, la no violencia es sin duda preferible, y ello nos habla de la dulzura, que tan bien comprendió Ghandi en la India. Pero calcular la eficacia relativa de un medio es asunto que atañe a la prudencia, que no se puede sacrificar, sin faltar a la caridad, cuando está en juego la vida de otros. ¿Qué hacer, por ejemplo, si una mujer es atacada en mi presencia? "Usa la fuerza", responde Simone Weil, "a menos que seas capaz de defenderla con igual resultado sin apelar a la violencia".[24] Sin duda eso depende de los individuos y de la situación y, agrega Simone Weil, "también del adversario".[25] La no violencia contra las tropas británicas en la India es una cosa, y estoy de acuerdo. ¿Pero contra Hitler y sus *panzerdivisions*? La violencia vale más que la complicidad, que la debilidad ante el horror, que la blandura o la complacencia ante lo peor.

No hay que confundir entonces a los *pacíficos*, que aman la paz y están dispuestos a defenderla incluso por la fuerza, con los

pacifistas, que rechazan toda guerra, cualquiera que sea y contra quien sea. Erigir la dulzura en sistema o en absoluto es impedir la defensa, por lo menos en determinadas circunstancias, de aquello –la paz– que se pretende. Etica de convicción, diría Max Weber, pero a veces irreponsable por su misma convicción... No existen valores absolutos (o en todo caso la dulzura no lo es), ni sistema de moral ni virtud suficientes. Ni siquiera el amor justifica todo o disculpa todo: no reemplaza a la prudencia ni a la justicia... Con mayor motivo, la dulzura sólo es buena cuando no sacrifica las exigencias de la justicia y del amor debidos ante todo a los más débiles, y a las víctimas más que a los verdugos.

¿En qué circunstancias, entonces, tenemos el derecho moral (y el deber) de luchar y, especialmente, de matar? Sólo cuando es necesario para impedir males mayores, por ejemplo más muertos, más sufrimientos, más violencias... Se dirá que cada uno puede tener criterios diferentes y que un principio así no ofrece ninguna garantía. ¿Cómo podría haberla? Sólo existen los casos particulares, singulares, y nadie puede decidir por nosotros. ¿Es justificable, por ejemplo, la pena de muerte? ¿Por qué no, si fuera eficaz? El problema, en este campo, no es tanto moral como técnico y político. Si la pena de muerte contra los asesinos de niños pudiera salvar más niños (por un posible efecto disuasivo y la imposibilidad de contumacia) o igual número, o menor que la cantidad de criminales ejecutados, ¿quién podría oponerse? ¿O hay que convertir en un absoluto el respeto de la vida humana? ¿Por qué no? Pero entonces también hay que condenar el aborto, y todo aborto: ¿por qué proteger más a un asesino de niños que a un niño en gestación? Pero entonces no era lícito matar a los nazis durante la guerra, y son culpables los jueces de Nuremberg, que condenaron a Goering, Ribbentrop y varios de sus semejantes. Lo absoluto es absoluto, y no puede depender de las circunstancias ni de los individuos. Para mí, que no creo en ningún absoluto (¿hay algo más relativo que la vida y el valor de la vida?), el problema es de oportunidad, de medida, de eficacia –ya lo dije– y tiene, por de pronto, menos relación con la dulzura que con la prudencia, o con la dulzura, pero bajo el control de la prudencia y de la caridad. No se trata, en primer lugar, de

castigar: se trata de impedir. En relación con la pena de muerte, en los asuntos de derecho común, no tengo opinión, y no le doy mayor importancia: la prisión perpetua, e incluso la de veinte o treinta años, ¿es tanto mejor? Marcel Conche propone una solución razonable, que me gusta bastante.[26] A ella me remito. Pero no se me hará decir en ningún caso que un Hitler, si se lo hubiera capturado vivo, o alguno de sus secuaces, debería haber terminado sus días en una cárcel. Son demasiado poco seguras y las víctimas –pasadas y por venir– tienen derecho a exigir más.

Problema político, dije, o técnico. Ello no soluciona el problema moral. Si admitimos que a veces es legítimo matar, para combatir un mal mayor, el valor individual del acto no deja de variar, como siempre, e incluso en una situación que se supone habitual (por ejemplo, la guerra), en función de los individuos. Cada uno debe juzgar, ¿pero cómo? Haría falta un criterio.

Simone Weil, con su rigor de costumbre, propone uno, lleno de exigencia y de dulzura:

> "Guerra. Mantener intacto el amor por la vida; nunca infligir la muerte sin aceptarla uno mismo.
>
> En caso que la vida de X... estuviera ligada a la propia hasta el punto que las dos muertes fueran simultáneas... ¿estaríamos dispuestos a que muriera? Si el cuerpo y el alma aspiran a la vida y a pesar de todo, sin mentir, podemos responder que sí, tenemos derecho a matar."[27]

Pocos serán capaces de esta dulzura, y sólo ellos podrán ser violentos, a veces, con toda inocencia. Para nosotros, que no estamos allí, que estamos muy lejos, eso no significa que la violencia nunca se justifique (se justifica cuando su ausencia sería peor); significa, sencillamente, que la violencia nunca es inocente.

¿Bienaventurados los dulces, los mansos?[28] No piden tanto. Pero sólo ellos, si no hubiera misericordia, podrían ser violentos inocentemente.

Para los demás, la dulzura limita la violencia tanto como puede, al mínimo necesario o aceptable.

Virtud femenina, única que logra que la humanidad sea humana.

16
La buena fe

Aquí me falta una palabra para designar, entre todas las virtudes, aquella que rige nuestras relaciones con la verdad. Pensé primero en *sinceridad* y en *veracidad*, antes de barajar por un tiempo *autenticidad*. Finalmente, me quedo con *buena fe*, sin desconocer que puedo exagerar el uso ordinario de la expresión. Pero la he elegido de buena fe, no habiendo encontrado una mejor.

¿Qué es la buena fe? Es un hecho psicológico, y una virtud moral. En cuanto hecho, es la conformidad de los actos y de las palabras con la vida interior, o de ésta consigo misma. En cuanto virtud, es el amor o el respeto por la verdad, y la única fe que vale. Virtud *aleteiogal*:[1] la verdad misma es su objeto.

No quiero decir que la buena fe valga como certeza, ni siquiera como verdad (excluye la mentira, mas no evita el error); digo que el hombre de buena fe dice lo que cree –incluso si yerra– y cree lo que dice. Motivo por el cual la buena fe es una fe, en el doble sentido del término, es decir: una creencia y una fidelidad. Es creencia fiel, y fidelidad a lo que se cree. Por lo menos mientras lo consideramos verdadero. Vimos, cuando hablamos de la fidelidad, que debía ser fiel primero a lo verdadero: es una definición bastante precisa de la buena fe. Tener buena fe no es siempre decir la verdad, ya que podemos confundirnos, pero al menos es decir la verdad de lo que creemos, y esa verdad sigue siendo veraz, aun cuando la creencia sea falsa. También se llama sinceridad (o veracidad, o franqueza...), y es el reverso de la mentira, de la hipocresía, de la duplicidad; en resumen, de todas las formas privadas y públicas de mala fe. Pero pienso que en la buena fe hay más que en la sinceridad. Ser sincero, es no

mentir al otro; tener buena fe es no mentir al otro ni a uno mismo. La soledad de Robinson en su isla lo dispensaba de la sinceridad (al menos hasta la llegada de Viernes), y esa virtud no tenía objeto. Sin embargo la buena fe seguía siendo necesaria y en todo caso debida. ¿A quién? A él mismo, y eso basta.

La buena fe es una sinceridad transitiva y reflexiva a la vez. Regula, o debería regular, nuestras relaciones con los demás y con nosotros mismos. Requiere, entre los hombres y en cada uno, un máximo de verdad, de autenticidad y, en consecuencia, un mínimo de disimulo o de engaño. No hay sinceridad absoluta, como tampoco amor o justicia absolutos. Ello no impide propender a ella, esforzarse, acaso a veces aproximarse un poco... La buena fe es ese esfuerzo, y ese esfuerzo ya es una virtud. Virtud intelectual, si se quiere, porque apunta a la verdad, que compromete (ya que todo es verdad, incluso nuestros errores verdaderamente falsos, incluso nuestras ilusiones verdaderamente ilusorias) al individuo en su totalidad, en cuerpo y alma, en sabiduría y locura. Es la virtud de Montaigne, y sus primeras palabras: "*Este es un libro de buena fe, lector...*"[2] Es también, o debería ser, la virtud por excelencia de los intelectuales en general y de los filósofos en particular. Quienes no la poseen por exceso, o se pretenden liberados de ella, son indignos de esos nombres que los halagan y que ellos desprestigian. El pensamiento no es sólo un oficio o una diversión. Es una exigencia: exigencia humana, y tal vez la primera virtud de la especie. No se ha destacado bastante que la invención del lenguaje no crea por sí misma ninguna verdad (ya que son todas eternas), pero implica algo nuevo, que es lo siguiente: la posibilidad no sólo del ardid o del señuelo, como en los animales, sino de la mentira. *Homo loquax: homo mendax.* El hombre es un animal que puede mentir, y que miente. Y esto torna la buena fe lógicamente posible y moralmente necesaria.

Se dirá que la buena fe no prueba nada, y estaré de acuerdo. ¿Cuántos cabrones sinceros, cuántos horrores cumplidos de buena fe? ¿Hay algo menos hipócrita, a veces, que un fanático? Los Tartufos hacen legión, pero menos numerosa quizá que los Savonarolas y sus discípulos. Un nazi de buena fe es un nazi. ¿De qué nos sirve su buena fe? Un cabrón auténtico sigue siendo un

cabrón. ¿Qué valor tiene su autenticidad? Tal como la fidelidad o el coraje, la buena fe no es una virtud suficiente o completa. No reemplaza a la justicia ni a la generosidad ni al amor. ¿Pero qué sería una justicia de mala fe? ¿Qué un amor o una generosidad de mala fe? Ya no serían justicia ni amor ni generosidad, o bien estarían corrompidos a fuerza de hipocresía, de ceguera y de mentira. Ninguna virtud es verdadera, o verdaderamente virtuosa, sin la virtud de lo veraz. Virtud sin buena fe es mala fe, y no es virtud.

"La sinceridad", decía La Rochefoucauld, "es apertura interior que nos muestra tal cual somos; es amor por la verdad, repugnancia frente al disimulo, deseo de mejorar nuestros defectos e incluso de disminuirlos por el mérito de confesarlos".[3] Es la negativa a engañar, a disimular, a embellecer, negativa que a veces sólo es un artificio, una modalidad de la seducción, pero no siempre –lo que incluso La Rochefoucauld acepta–;[4] por lo que el amor de la verdad se distingue del amor propio, que le engaña a menudo pero a veces supera. Se trata de amar la verdad más que a uno mismo. La buena fe, como toda virtud, es el reverso del narcisismo, del egoísmo ciego, de la sujeción del sí mismo al sí mismo. Por ello concierne a la generosidad, a la humildad, al coraje y a la justicia... Justicia en los contratos y los intercambios (engañar al comprador de un bien que vendemos, por ejemplo, no haciéndole ver tal o cual vicio oculto, es actuar de mala fe y ser injusto); coraje de pensar y decir, humildad ante lo verdadero, generosidad con el otro... La verdad no pertenece al yo: el yo está supeditado a la verdad, que lo contiene y atraviesa y disuelve. El yo es siempre mendaz, siempre ilusorio, siempre malo. La buena fe se le despega, y por eso es buena.

¿Entonces hay que decirlo todo? No, porque no se puede. El tiempo falta, y la decencia lo prohíbe, y la dulzura lo prohíbe. La sinceridad no es exhibicionismo. Sinceridad no es salvajismo. Tenemos derecho a callar, y hay que callar a menudo. La buena fe no prohíbe el silencio; prohíbe la mentira (o el silencio mentiroso), y no siempre, como veremos. Veracidad no es estupidez.

Sin embargo, la verdad es "la parte primera y fundamental de la virtud", como decía Montaigne,[5] lo que condiciona todas las virtudes sin ser condicionado, en principio, por ninguna. La verdad no necesita ser generosa, amante o justa para ser verdad, ni para valer, ni para ser debida; pero amor, generosidad o justicia sólo son virtudes a condición de ser ante todo verdaderos (ser verdaderamente lo que parecen), es decir, ser de buena fe. La verdad no obedece ni al amor ni a la justicia; la verdad no rinde pleitesías ni paga ni consuela. Por ello, continúa Montaigne, "se la debe amar por sí misma".[6] De otra manera no habría buena fe: "quien sólo dice la verdad por estar obligado o porque le conviene, y no teme mentir cuando no afecta a nadie, no es bastante veraz".[7] No decir todo, entonces, pero decir únicamente –salvo deber superior– lo verdadero, o lo que creemos tal. Esto da lugar a una cierta forma de casuística (en el buen sentido del término) que no desorientará a los que son de buena fe. ¿Qué es la casuística? Es el estudio de los *casos de conciencia*, es decir, de las dificultades morales que resultan, o pueden resultar, de la aplicación de una regla general (por ejemplo: "no se debe mentir") a situaciones singulares, a menudo más ricas o más equívocas que la norma misma, que sigue teniendo plena validez. Montaigne enuncia la norma, que es una norma de buena fe: "No se debe decir siempre todo, ya que sería estupidez; pero lo que se dice debe reflejar exactamente nuestro pensamiento, o sería maldad".[8] Volveremos a las excepciones, que sólo valen como tales por la norma que suponen y que no pueden anular. La buena fe es la virtud que convierte la verdad en valor (es decir –pues no hay valor en sí–, en objeto de amor, de respeto, de voluntad...), y se le somete. Ante todo, fidelidad a lo verdadero, sin lo cual toda fidelidad es hipocresía. Ante todo, amor a la verdad, sin lo cual todo amor es ilusión o mentira. La buena fe es esa fidelidad, la buena fe es ese amor en espíritu y en acto. Digamos mejor: la buena fe es el amor de la verdad, en tanto cuanto ese amor ordena nuestros actos, nuestras palabras y hasta nuestros pensamientos. Es la virtud de los veraces.

¿Qué es un hombre veraz? Es aquel, explicaba Aristóteles, que "ama la verdad" y rehúsa mentir por exceso o por defecto,

por fabulación o por omisión.[9] Mantiene un "justo medio" entre jactancia y disimulo, entre fanfarronería y secreto, entre vanagloria y falsa modestia.[10] Es "un hombre sin rodeos, sincero en su vida y en su discurso, que reconoce la existencia de sus cualidades personales, sin agregar ni quitar nada".[11] ¿Virtud? Sin duda: "en sí misma la falsedad es cosa baja y reprensible, y la sinceridad cosa noble y digna de elogio".[12] Dichosos griegos, nobles griegos, para quienes esta evidencia no fue superada ni era superable... Y aun así también tuvieron sus sofistas, iguales a los nuestros, que sonreirían ante tal ingenuidad. Peor para ellos. ¿Qué valor tiene un pensamiento fuera de la verdad que procura o contiene? Llamo *sofística* a todo pensamiento que se somete a algo distinto a la verdad, o que somete la verdad a otra cosa que sí misma. En teoría, la filosofía es su reverso, así como en la práctica lo es la buena fe. Se trata de vivir y de pensar –en la medida de lo posible– *en verdad,* aun al precio de la angustia, de la desilusión o de la desgracia. Ante todo fidelidad a lo verdadero: más vale una tristeza verdadera que una alegría falsa.

Aristóteles entendió claramente que la buena fe está siempre en pugna con la jactancia, que se le resiste, siempre opuesta al narcisismo y al amor propio.[13] ¿Al amor por uno mismo? No, sin duda, ya que lo verídico es amable, y el amor de sí mismo es un deber; sería mentir pretender indiferencia hacia uno mismo, indiferencia por lo demás imposible...[14] Pero el hombre veraz se ama tal cual es, cual se conoce, y no como le gustaría verse o ser conocido. En ello se distingue el amor de uno mismo del amor propio, la magnanimidad –como decía Aristóteles– de la vanidad. Al magnánimo "le importa más la verdad que la opinión pública; habla y actúa a plena luz, y el poco caso que hace de los demás le permite expresarse con franqueza. Por lo mismo ama decir la verdad, excepto en aquellas ocasiones en que recurre a la ironía cuando se dirige al populacho".[15] Se podrá objetar que ese tipo de magnanimidad carece de caridad, lo que es cierto; pero no a causa de la verdad que contiene. Más vale una grandeza verdadera que una falsa humildad. También se dirá que se

preocupa demasiado del honor, lo que también es verdad;[16] pero nunca al precio de la mentira. Más vale el orgullo verdadero que la vanagloria.

El veraz se somete "*a la norma de la idea dada verdadera*" (como decía Spinoza) *o posible*, agregaría yo: dice lo que sabe o cree ser verdad, jamás lo que sabe o cree ser falso. ¿La buena fe excluye toda mentira? Parece que sí, casi por definición. ¿Cómo se podría mentir de buena fe? Mentir supone conocer la verdad, o creer conocerla, y decir deliberadamente algo distinto a lo sabido o creído. La buena fe lo rechaza y prohíbe. Tener buena fe es decir lo que se cree verídico: es ser fiel (en palabra y en acto) a nuestras creencias, es someternos a la verdad de lo que somos o pensamos. Toda mentira, entonces, es de mala fe, y por ello, culpable.

Este rigorismo, que creo difícilmente sostenible, parece sin embargo asumido por Spinoza y Kant. Tal concordancia entre dos cumbres del pensamiento merece por lo menos un comentario.

"El hombre libre jamás actúa con engaño", escribe Spinoza, "mas siempre de buena fe".[17] En efecto, el hombre libre es aquel que sólo se somete a la razón, que es universal: si la mentira fuera permitida, lo sería siempre, y toda sociedad humana resultaría imposible.[18] Muy bien. ¿Pero qué sucede si la verdad pone en peligro la vida misma del individuo? Eso no cambia nada, contesta tranquilamente Spinoza, ya que la razón, siendo la misma en todos, no puede depender de los intereses, incluso vitales, de cada uno. Y de allí desprende este asombroso escolio:

> "Ante la pregunta, ¿la norma de autoconservación no ordenaría netamente la mala fe a un hombre que, mediante ella, pudiese escapar de un peligro inminente de muerte? Contesto: si la razón así lo ordenase, lo ordenaría a todos los hombres e impondría a todos, de manera general, concluir entre sí acuerdos engañosos para unir sus fuerzas y establecer derechos comunes, es decir, ordenaría no establecer, en realidad, derechos comunes, lo que es absurdo".[19]

Jamás he logrado entender, en todo caso nunca de manera que me satisfaga completamente, cómo ese escolio podía armo-

nizarse con las proposiciones 20 a 25 de la misma sección de la *Etica*, en la cual el esfuerzo por autoconservarse es, al contrario, "el primero y único origen de la virtud", al mismo tiempo que su medida y su finalidad. Observo sin embargo que Spinoza no prohíbe totalmente la mentira, pero constata que la razón –única verdaderamente libre– no podría exigirla. Son dos cosas diferentes, pues la razón no lo es todo en el hombre, ni siquiera lo esencial (lo esencial es el deseo, lo esencial es el amor),[20] y porque ningún hombre es libre o razonable absolutamente, ni debe serlo ni siquiera debe querer serlo.[21] El hombre que hace trampas, no lo hace jamás –insiste la demostración– "en tanto cuanto hombre libre".[22] De acuerdo. Y por ello la mentira y el ardid no pueden, en sí mismos, ser una virtud. De acuerdo también. Pero a menudo sería poco razonable escuchar sólo a la razón, sería culpable amar sólo la virtud, sería fatal para la libertad querer actuar *sólo en tanto cuanto libre*. La buena fe es una virtud, pero también lo es la prudencia y la justicia y la caridad. Para sobrevivir o resistir a la barbarie o salvar a la persona amada, a la que se debe amar, no dudo de que se deba recurrir a la mentira –de no existir otro medio o de ser peor otros caminos–, y creo que Spinoza estaría de acuerdo. Sin duda la razón no podría *ordenarla,* ya que es universal y la mentira no puede serlo: si todos mintieran, ¿para qué mentir, ya que nadie le creería a nadie, y, por último, para qué hablar siquiera? Pero la razón sólo es abstracta, a menos que el deseo le otorgue vida. Por su parte, el deseo es siempre singular, siempre concreto, por lo que es posible mentir –como lo reconoce el *Tratado Político*–[23] sin violar el derecho de la naturaleza ni (o, es decir,) el interés de cada uno, e incluso el de todos. Ordena la voluntad, no la razón; el deseo, no la verdad, dicta la ley.[24] El deseo de verdad, esencia de la buena fe, queda sometido a la verdad del deseo, esencia del hombre: [25] ser fiel a lo verdadero no nos dispensa de ser fieles a la alegría, al amor, a la compasión[26] –en último término, como dice Spinoza– a la justicia y a la caridad, que son toda la ley y la genuina fidelidad.[27] Ser fiel a lo verdadero ante todo, es también ser fiel a la verdad en sí del deseo: si es ineludible engañar al otro o traicionarse a sí mismo, engañar al malvado o abandonar

al débil, faltar a la palabra dada o traicionar el amor, la fidelidad a lo verdadero (a esa verdad que somos, que llevamos, que amamos) puede en ocasiones imponer la mentira. Por ello, aun en ese extraño escolio de la proposición 72, Spinoza (tal como yo lo entiendo) es distinto a Kant. La buena fe es una virtud, sin duda, y la mentira no lo es, pero ello no significa que toda mentira sea culpable ni, *a fortiori*, que uno deba siempre prohibirse la mentira. Desde luego ninguna mentira es libre, pero ¿quién puede ser siempre libre? ¿Y cómo serlo ante los malvados, los ignorantes, los fanáticos, cuando son más fuertes, cuando la sinceridad para con ellos sería complicidad o suicidio? *Caute*... La mentira jamás es una virtud; tampoco lo es la tontería ni el suicidio.[28] A veces hay que contentarse con el mal menor, [29] y éste, en algunos casos, puede ser la mentira.

Kant, por su parte, va mucho más lejos, y más claramente. La mentira no sólo no es jamás una virtud, sino que es siempre una falta, siempre un crimen, siempre una indignidad.[30] Porque la veracidad, su contraria, es "un deber absoluto, válido en toda circunstancia" y, "siendo incondicionado", no puede admitir excepción alguna "a una norma que por su esencia misma no tolera ninguna".[31] Esto equivale a pensar, objetaba Benjamin Constant, que "incluso ante asesinos que te preguntaran si tu amigo que persiguen está refugiado en tu casa, la mentira sería un crimen".[32] Pero Kant no se deja impresionar por tan poco: sería un crimen, en efecto, pues la humanidad por entero se juega en ello, en la palabra verdadera, ya que la veracidad es un "mandamiento de la razón, sagrado, absolutamente imperativo, que no puede estar limitado por ninguna conveniencia", ni siquiera por la conservación de la vida ajena o de la propia.[33] La intención no tiene cabida aquí. No existe la mentira piadosa, o mejor dicho: cualquier mentira, por más piadosa o hasta generosa que sea, es culpable: "Su causa puede ser la ligereza o incluso la bondad misma; puede que uno se proponga un buen fin al mentir; pero, por su mera forma, la manera de tender a ese fin es un crimen del hombre hacia su propia persona y una indignidad que lo torna despreciable a sus propios ojos".[34]

Aun cuando eso fuera cierto, me parece que implica dar demasiada importancia a nuestra propia persona. ¿Qué clase de virtud es ésa, tan preocupada de sí misma, de su miserable integridad, de su pequeña dignidad, que está dispuesta –para preservarse– a entregar a un inocente a unos asesinos? ¿Qué clase de deber es ése, desprovisto de compasión, de prudencia, de caridad? ¿La mentira es una falta? Sin duda. Pero la sequedad de corazón también lo es, y peor... ¿La veracidad es un deber? De acuerdo. Pero el socorro a una persona en peligro es otro deber, y más apremiante. ¡Ay de quien otorgue más valor a su conciencia que a su prójimo!

Ya sorprendente en el siglo XVIII, como lo muestra la objeción de Benjamin Constant, la posición de Kant es por completo insostenible en el nuestro. Porque la barbarie ha adquirido otra dimensión en este lamentable siglo XX, frente a la cual todo rigorismo resulta irrisorio cuando sólo ocupa la conciencia, u odioso si desemboca en servicio a los verdugos. Escondes a un judío o a un resistente en tu granero. La Gestapo, que lo busca, te interroga. ¿Le dirás la verdad? ¿Rehusarás –es lo mismo– responder? ¡Por supuesto que no! Cualquier hombre de honor, cualquier hombre de corazón bien puesto, e incluso todo hombre acostumbrado a cumplir con su deber, no sólo se sentirá autorizado, sino obligado, a mentir. Digo bien: mentir. Porque no por ello la mentira dejará de ser lo que es, una declaración intencionalmente falsa. "Mentir a los policías alemanes que nos preguntan si escondemos a un patriota", escribe Jankélevitch, "no es mentir, *es decir la verdad*; responder 'no hay nadie', cuando hay alguien, es (en esta situación) el deber más sagrado".[35] Desde luego estoy de acuerdo con la segunda proposición; ¿pero cómo aceptar la primera sin renunciar a pensar, sin prohibirse con ello –por haberlo disuelto– el planteo del problema que pretendemos resolver? Mentir a los policías alemanes es sin duda mentir, y eso sólo prueba (pues la mentira, en el ejemplo considerado, es seguramente virtuosa) que la veracidad, a pesar de Kant, no es un deber absoluto, no es un deber incondicionado, no es un deber universal, y que tal vez no haya deberes absolutos, universales, incondicionados (por tanto, quizá no haya debe-

res, en el sentido kantiano), sino sólo valores, más o menos elevados, sólo virtudes, más o menos preciosas, urgentes o necesarias. La veracidad es una de ellas, lo repito. Pero menos importante que la justicia, que la compasión, que la generosidad; menos capital que el amor, desde luego, pero en todo caso menos relevante, como amor de la verdad, que la caridad como amor al prójimo. Por lo demás el prójimo también es verdad, y esa verdad de carne y hueso, esa verdad doliente, importa más –infinitamente más– que la veracidad de nuestras palabras... Ante todo fidelidad a lo verdadero, pero más a la verdad de los sentimientos que a la veracidad de nuestras declaraciones, más a la verdad del dolor que a aquella de la palabra. Perdemos la buena fe si la transformamos en un absoluto: entonces deja de ser buena y queda sólo en veracidad disecada, mortífera y aborrecible. Deja de ser buena fe para convertirse en verismo; es fanatismo y no virtud. Fanatismo teórico, desencarnado, abstracto: fanatismo de filósofo, que ama la verdad *hasta la demencia*. Pero ninguna locura es buena; pero ningún fanatismo es virtuoso.

Veamos otro ejemplo, menos extremo. ¿Debe decirse la verdad al moribundo? Sí, siempre, contesta Kant, por lo menos si el moribundo pregunta, ya que la veracidad es un deber absoluto. No, jamás, contesta Jankélevitch, porque sería infligirle sin motivo "la tortura de la desesperanza".[36] El problema me parece más complicado. Decir la verdad al moribundo, cuando pregunta, cuando puede soportarla, quizás sea ayudarlo a morir con lucidez (mentirle al moribundo, ¿no es robarle su muerte, como decía Rilke?), en paz, con dignidad, a morir en la verdad, tal como vivió, como anheló vivir, y no en la ilusión o la negación. "Quien dice al moribundo que va a morir miente", escribe Jankélevitch: "primero, de modo literal, porque no lo sabe, porque sólo Dios lo sabe, porque ningún hombre tiene derecho a decir a otro que va a morir", y luego "en espíritu, porque le hace daño".[37] No estoy de acuerdo, porque, en cuanto a lo literal, es confundir buena fe con certeza, sinceridad con omnisciencia: ¿qué impide que el médico o los parientes digan sinceramente lo que saben o creen, comprendidos los límites de todo saber y de toda creencia en ese campo? En cuanto al espíritu, es atribuir

poca valía a la verdad y poca estima al espíritu. Situar la esperanza más alto que la verdad, por encima de la lucidez y del coraje, es valorar exageradamente la esperanza. ¿Qué valor tiene la esperanza al precio del engaño, al precio de la ilusión? "Los hombres pobres y solitarios no deben sufrir", dice nuevamente Jankélevitch, "y eso importa más que todo, incluso más que la verdad".[38] De acuerdo, si el sufrimiento es atroz, si el hombre solitario y menesteroso es incapaz de soportarlo, si sólo la ilusión le permite vivir. ¿Pero es ése siempre el caso? ¿Y para qué filosofar entonces, para qué intentar ser sincero, si una y otra actitud deben detenerse ante la muerte, si la verdad sólo tiene valor cuando nos tranquiliza, cuando no arriesga hacernos sufrir? Desconfío de quienes dicen *jamás* en estos asuntos, tanto como de los que dicen *siempre*. Estoy de acuerdo en que se puede mentir por amor o por compasión, y que a veces es un deber hacerlo. ¿Hay algo más imbécil y más cobarde que imponer a otros un coraje del cual quizás nosotros no seamos capaces? Sí: el moribundo debe decidir –cuando está en condiciones de hacerlo– la importancia que otorga a la verdad, y nadie puede decidir por él. Dulzura entonces, antes que violencia; la compasión es preferible –y debe serlo–, en este caso, a la veracidad. Pero no por ello la verdad deja de ser un valor del que no podemos privar al prójimo –especialmente si la pide– sin razones de extrema importancia y cautela. La comodidad no es todo. El bienestar no es todo. Por supuesto hay que suprimir, en la medida de lo posible, el sufrimiento físico, y los médicos deberían preocuparse más de ello. ¿Pero qué hay del sufrimiento moral, de la angustia, del miedo, cuando son parte de la vida misma? "Murió sin notarlo" se dice a veces. ¿Es ésta una victoria de la medicina? No por eso el muerto está menos muerto, y que yo sepa la tarea de los médicos es curarnos, cuando pueden, no ocultarnos que no pueden. "Si le digo la verdad, se suicida", me dijo un médico. Pero el suicidio no siempre es una enfermedad (también es un derecho, del que se le priva con la mentira), en tanto que la depresión sí lo es, y se cura. Los médicos están allí para sanar, no para decidir por sus pacientes si la vida –¡y su muerte!– vale o no la pena de ser vivida. Cuidado, amigos médicos, con el paternalismo: están

ustedes a cargo de la salud de los pacientes, no de su felicidad ni de su serenidad. ¿Acaso un moribundo no tiene derecho a sentirse desdichado? ¿No tiene derecho a angustiarse? ¿Qué hay en esa angustia, en esa desdicha, que les asusta hasta tanto?

Lo cual vale, por supuesto y como siempre, dentro de los límites de la compasión, de la dulzura, de la ternura... Más vale mentir que torturar, más vale mentir que desquiciar. La verdad no equivale a todo. Pero ninguna virtud podría equivaler a la verdad ni valer absolutamente sin ella. La muerte más bella –moral, espiritual y humanamente– es la más lúcida, la más serena, y nuestro deber es acompañar a los moribundos cuando es necesario, cuando lo requieren, hacia esa última verdad. ¿Quién se atrevería a mentirle, en sus últimos momentos, a Cristo o a Buda, a Sócrates o a Epicuro, a Spinoza o a Simone Weil? Se dirá que esos personajes no deambulan por la calles ni por los cuartos de los hospitales. Sin duda. Pero aun así debemos intentar aproximarnos a ellos, cuando podemos, incluso un poco, antes que privarnos por adelantado del sabor, incluso amargo, o la posibilidad, incluso penosa. La veracidad, incluso junto al lecho del moribundo, sigue siendo un valor. No el único, lo repito: también vale la compasión, también vale el amor, y más. Asestarle la verdad a quien no la solicita, a quien es incapaz de soportarla, a quien ella destruye o anonada, no es buena fe; es insensibilidad, es violencia, es brutalidad. Hay que decir la verdad entonces, o lo más cercano a la verdad, porque la verdad es un valor, porque la sinceridad es una virtud; mas no siempre, mas no a cualquiera, mas no a cualquier precio, mas no de cualquier manera... Hay que decir la verdad tanto cuanto se puede, cuanto se debe, tanto cuanto es posible hacerlo sin faltar con ello a alguna virtud más alta o más urgente. Y aquí encontramos otra vez a Jankélevitch: "¡Ay de quienes ponen por encima del amor la verdad criminal de la delación! ¡Ay de los brutos que siempre dicen la verdad! ¡Ay de quien nunca ha mentido!"[39]

Sin embargo, todo aquello sólo vale de cara al otro: porque es legítimo privilegiar al prójimo –especialmente cuando sufre,

cuando es débil– por sobre nuestra propia veracidad. Pero preferirse uno mismo a la verdad, jamás. En ello la buena fe va más lejos que la sinceridad y se impone, o vale, universalmente. A veces es legítimo, incluso desde un punto de vista moral, mentir al otro antes que decirle la verdad. Pero la mala fe no puede, hacia uno mismo, valer más que la buena fe: porque sería situarse uno mismo por encima de la verdad, situar la comodidad o la buena conciencia propia más alto que el espíritu. Sería pecar contra lo verdadero y contra uno mismo. A todo pecado misericordia, desde luego: cada uno hace lo que puede y la vida es demasiado difícil, demasiado cruel, en estos dominios, para que se pueda condenar a nadie. ¿Quién sabe lo que hará frente a lo peor, y la cantidad de verdad que en ese momento podrá soportar? Misericordia, misericordia para todos... Eso no quiere decir que todo sea equivalente, ni que la mala fe con uno mismo se pueda considerar alguna vez neutra o indiferente en el terreno moral. Si bien es legítimo mentir al malvado, por ejemplo cuando nuestra vida está en juego, ello no significa que nos situemos por encima de la verdad: esto no nos impide amarla, respetarla y someternos a ella por lo menos interiormente. Mentimos al bárbaro y al asesino en nombre de lo que creemos verdadero, y en este caso son mentiras de buena fe. En ello se distingue la sinceridad –que se dirige al prójimo y autoriza toda suerte de excepciones (pues es buena fe transitiva y condicional)– de la buena fe reflexiva, que sólo apunta a uno mismo, y en consecuencia vale universalmente. Que a veces sea necesario mentir a otro por compasión o prudencia, ya lo vimos. ¿Pero qué podría justificar mentirse a sí mismo? ¿La prudencia? Sería situar el bienestar muy por encima de la lucidez, el ego más alto que el espíritu. ¿La compasión? Sería carecer de coraje. ¿El amor? Sin buena fe, sólo sería amor propio y narcisismo.

Jean-Paul Sartre, en una problemática que no es la mía, mostró que la mala fe, como "mentira a uno mismo", traiciona (es decir, indisolublemente expresa y niega) una dimensión esencial de toda consciencia humana, que le impide coincidir absolutamente consigo misma, cual una cosa o un hecho.[40] Creerse por entero mozo de restaurante o profesor de filosofía, triste o ale-

gre, de la misma manera que una mesa es una mesa, e incluso creerse sincero, así como se es rubio o castaño, es tener mala fe, siempre, porque es olvidar que debemos llegar a ser lo que somos (dicho de otra manera: que aún no lo somos de manera definitiva), porque es negar la angustia propia, la nada propia, la libertad propia. La mala fe es también, para toda consciencia, "un riesgo permanente".[41] Pero es un riesgo que debemos enfrentar, y que sólo con mala fe podríamos transformar en fatalidad o en excusa. La mala fe no es un ser ni una cosa ni un destino, sino la cosificación de lo que uno es, de lo que creemos ser, de lo que deseamos ser, bajo la forma –necesariamente artificial– del en-sí-para-sí, que sería Dios y que no es nada. Lo contrario de la mala fe tampoco es un ser (creer que uno *es* de buena fe es mentirse a sí mismo), ni una cosa, ni siquiera una cualidad: es un esfuerzo, una exigencia, una virtud. Esa es la autenticidad, según Sartre,[42] ésa es la buena fe para cualquiera, y no la coincidencia consigo misma de una conciencia petrificada o satisfecha; es un perpetuo desasirse de la mentira, de la tontería grave, de todos los roles que actuamos o que somos. En pocas palabras, es un perpetuo desasirse de la mala fe y de uno mismo.

Desde el punto de vista más general, la buena fe no es otra cosa que amor a la verdad. Por ello es la virtud filosófica por excelencia; no, por cierto, en el sentido de que estaría reservada a algunos, sino porque será filósofo, en el sentido más intenso y más común del término, aquel que sitúa la verdad –por lo menos en lo que le concierne– más alto que todo, que honor o poder, dicha o sistema, e incluso por sobre la virtud, y hasta más alto que el amor. Prefiere saberse malo que fingirse bueno, y mirar cara a cara el desamor, cuando llega, o su propio egoísmo, cuando reina (casi siempre...), que convencerse falazmente que es amante o generoso. Sabe sin embargo que la verdad sin caridad no es Dios.[43] Pero también sabe –o cree saber– que la caridad sin verdad sólo es una mentira más, y no caridad. Spinoza llamaba *amor intelectual de Dios* a esa alegría de conocer,[44] no importando su objeto: ("mientras más conocemos las cosas singulares, mejor

conocemos a Dios")[45] ya que todo es en Dios y puesto que Dios es todo. Era mucho decir, sin duda, si ninguna verdad, ni su suma, es Dios, si ningún Dios es verdadero. Pero en todo caso señalaba lo esencial: que el amor de la verdad es más importante que la religión, la lucidez más preciosa que la esperanza, la buena fe más valiosa que la fe.

Es también el espíritu del psicoanálisis ("la verdad, y otra vez la verdad"),[46] sin lo cual sólo sería una sofística cualquiera –lo que suele suceder– a la que sólo escapa por "el amor de la verdad", como decía Freud, "que debe excluir toda ilusión y todo engaño".[47]

Es el espíritu de nuestra época, cuando aún tiene espíritu, cuando no lo ha perdido junto con la fe.

Es el espíritu eterno y fugaz, que "se burla de todo", como decía Alain,[48] y de sí mismo. ¿De la verdad? Sucede, pero es otra manera de amarla. Venerarla, hacer de ella un ídolo, un dios, sería mentir. Todas las verdades son equivalentes, y no valen nada: no porque la verdad sea buena debemos amarla, diría Spinoza;[49] porque la amamos nos parece buena, y lo es, en efecto, para quienes la aman. La verdad no es Dios: sólo vale para los que la aman, y por ellos, sólo vale para los veraces, que la aman sin adorarla, que se someten a ella sin dejarse engañar. ¿Así, el amor está primero? Sí, pero sólo en la medida en que es verdadero: primero en valor, entonces, y segundo en el ser.

Es el espíritu del espíritu, que prefiere la sinceridad a la mentira, el conocimiento a la ilusión, la risa a la seriedad.

Por lo que la buena fe conduce al humor, y la mala fe a la ironía.

17
El humor

Que sea una virtud podrá sorprender. Pero todo individuo serio y grave es culpable frente a sí mismo. El humor nos preserva de ello, además del placer que brinda, y por eso es tan estimado.

Si "la gravedad designa la situación intermedia de un hombre equidistante entre desesperanza y futilidad", como dice bellamente Jankélevitch,[1] hay que observar que el humor, por el contrario, opta resueltamente por los dos extremos. "Cortesía de la desesperanza", decía Vian, y la futilidad puede formar parte de ella. Es descortés darse aires de importancia. Es ridículo tomarse en serio. Carecer de humor es carecer de humildad, de lucidez, de liviandad, es estar demasiado lleno de uno mismo, demasiado engañado por uno mismo, es ser demasiado severo o agresivo y carecer por ello, casi siempre, de generosidad, de dulzura, de misericordia... Hay algo sospechoso e inquietante en el exceso de seriedad incluso en la virtud: indica que por allí hay algo de ilusión o de fanatismo... Es virtud que se cree, y que por eso falla.

No exageremos sin embargo la importancia del humor. Un cabrón puede tenerlo; un héroe puede no tenerlo. Pero hemos visto que esto es verdad para la mayoría de las virtudes, y no prueba nada contra el humor, excepto que el humor, y esto es muy claro, no prueba nada. Pero si quisiera probar, ¿seguiría siendo humor? Virtud anexa, si queremos, o compuesta, virtud ligera, virtud inesencial, rara virtud en un sentido, ya que se burla de la moral, pues le basta ser cómica... Pero gran cualidad, preciosa cualidad, de la que puede carecer un hombre de bien, pero no sin que esa carencia disminuya de alguna manera la

estima, incluso moral, que nos inspira. Un santo sin humor es un triste santo. Y un sabio sin humor, ¿podría ser sabio? El espíritu es eso que se burla de todo, decía Alain,[2] y por eso el humor forma parte, con derecho pleno, del espíritu.

Esto no impide la seriedad en cuanto concierne a los demás, a nuestros compromisos y responsabilidades, a la conducción de nuestra propia existencia. Pero el humor impide engañarse o satisfacerse demasiado con uno mismo. Vanidad de vanidades: al Eclesiastés sólo le faltó un poco de humor para decir lo esencial. Un poco de humor, un poco de amor: un poco de alegría. Aun sin razón, aun contra la razón. Entre desesperanza y futilidad, sucede que la virtud está menos en un justo medio que en la capacidad de abarcar con una sola mirada o una sola sonrisa los dos extremos entre los cuales vivimos y evolucionamos, extremos que se reúnen en el humor. ¿Hay algo que no sea desesperante para una mirada lúcida? ¿Hay algo que no sea futil para una mirada desesperada? Esto no impide la risa, e incluso es sin duda lo mejor que podemos hacer. ¿Qué valdría el amor sin alegría? ¿Y qué la alegría sin humor?

La lucidez enseña que todo es irrisorio, excepto lo trágico. Y el humor agrega, con una sonrisa, que eso no es trágico...

Verdad del humor: la situación es desesperada, pero no es grave.

La tradición opone la risa de Demócrito a las lágrimas de Heráclito: "Demócrito y Heráclito", recuerda Montaigne, "fueron dos filósofos; el primero, estimando vana y ridícula la condición humana, sólo se mostraba en público con semblante burlón y sonriente. Heráclito, que sentía lástima y compasión de nuestra condición, mostraba siempre el rostro afligido y los ojos llenos de lágrimas..."[3] No faltan, por cierto, razones para reír o llorar. ¿Qué actitud es mejor? Lo real no decide, ya que ni ríe ni llora. Eso no quiere decir que tengamos opción, o por lo menos no implica que la opción dependa de nosotros. Diría más bien que la opción nos constituye, nos penetra (risa o lágrimas, risa y lágrimas), que oscilamos entre esos dos polos, algunos inclinados

hacia aquí, otros hacia allá... ¿Melancolía contra alegría? No es tan sencillo. Montaigne, que tenía sus momentos de tristeza, de repugnancia, de fatiga, sigue prefiriendo a Demócrito: "prefiero el primer humor", explica, "no porque sea más agradable reír que llorar, sino porque llorar es más deleznable y nos condena más que reír; y me parece que nunca nos podrán despreciar bastante según nuestros méritos".[4] ¿Llorar? ¡Sería tomarse demasiado en serio! Más vale reír: "no creo que haya en nosotros tanta desgracia como vanidad, ni tanta malicia como estupidez. [...] Nuestra condición propia y peculiar es tan ridícula como risible".[5] ¿Para qué lamentarse por tan poco (por lo poco que somos)? ¿Para qué odiarse ("uno considera con seriedad lo que odia"),[6] cuando basta reír?

Pero hay risa y risa, y hay que distinguir el humor de la ironía. La ironía no es una virtud, es un arma que apunta casi siempre contra otro. Es la risa mala, sarcástica, destructora, la risa de la mofa, la que hiere, la que puede matar, la risa a que Spinoza renuncia ("*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*"),[7] es la risa del odio, es la risa del combate. ¿Util? Por cierto, cuando es necesaria. ¿Hay algún arma que no sea útil? Pero ningún arma es paz, ninguna ironía es humor. El idioma engaña. Nuestros humoristas –como se les llama, o como ellos se llaman a sí mismos– casi siempre sólo son ironistas, satiristas, y sin duda son necesarios. Pero los mejores mezclan los dos géneros: así hay quien es más bien ironista cuando habla de la derecha, más bien humorista cuando se refiere a la izquierda, humorista puro cuando habla de sí mismo y de todos nosotros. ¡Qué tristeza, si sólo pudiéramos reír *en contra*! ¡Y qué seriedad, si sólo pudiéramos reír de los demás! La ironía es eso mismo: es una risa que se considera con seriedad, una risa que se burla pero no de sí misma, y, la expresión es muy reveladora, *que goza a costillas del prójimo*. Se vuelve contra el Yo (lo que llamamos autosarcasmo) y sigue siendo exterior y nefasta. La ironía desprecia, acusa, condena... Se toma en serio y siempre recela de la seriedad *del otro*, a menos que, como lo vio Kierkegaard, "hable de sí mismo como de un tercero".[8] Ha roto, o frenado, a más de una gran inteligencia. ¿Humildad? No. ¡Hay que tomarse muy en serio

para burlarse de los demás! ¡Hay que ser muy soberbio, incluso, para despreciarse! La ironía es esa seriedad ante la cual todo es ridículo. La ironía es esa pequeñez ante la cual todo es pequeño.

Rilke daba el remedio: "Alcanzar las profundidades: la ironía no desciende allí".[9] Lo que no vale para el humor, y ésa es una primera diferencia. La segunda, más significativa, atañe a la reflexividad del humor, a su interioridad, a lo que podríamos llamar su inmanencia. La ironía se ríe del otro (o del Yo, en el autosarcasmo, como si fuera otro); el humor se ríe de sí mismo o del otro como de sí mismo, y se incluye siempre, en todo caso, en el sinsentido que instaura y devela. No es que el humorista no considere nada seriamente (el humor no es frivolidad). Simplemente se niega a considerarse él mismo (o su risa o angustia) en serio. Como dice Kierkegaard,[10] la ironía busca hacerse valer; el humor busca su propia abolición. No podría ser permanente ni erigirse en sistema, ya que, de ser así, sólo sería una defensa como cualquier otra y ya no humor. Nuestra época lo pervirtió, a fuerza de festejarlo. ¿Hay algo más penoso que cultivarlo por sí mismo? ¿Que tornarlo medio de seducción o monumento a la gloria del narcisismo? Hacerlo profesionalmente, pase; hay que ganarse la vida. ¿Pero una religión? ¿Una pretensión? Eso es traicionar al humor, carecer de él.

Cuando el humor es fiel a sí mismo conduce más bien a la humildad. No hay orgullo sin intenciones de seriedad ni intenciones serias sin orgullo. El humor atenta contra el orgullo, quebrando la seriedad. Y por ello es esencial que el humor sea reflexivo, que se comprometa en la risa que contagia o en la sonrisa, aun amarga, que suscita. Es menos una cuestión de contenido que de estado de ánimo. La misma fórmula, o la misma broma, puede cambiar de naturaleza según la disposición de quien la enuncia: lo que será ironía en uno –que se excluye– será humor en otro –que se incluye–. Cuando se burla de Sócrates en *Las Nubes*, Aristófanes ironiza. Pero Sócrates (gran ironista, por lo demás) demuestra humor cuando asiste a la representación y ríe de buena gana junto a los demás.[11] Sin duda los dos registros pueden mezclarse hasta el punto de resultar indiscernibles e

indisociables, excepto por la tonalidad o por el contexto; y aún así no es fácil distinguirlos. Cuando Groucho Marx declara estupendamente "pasé una excelente velada, pero no fue ésta". Si se lo dice a la dueña de casa, después de una velada fracasada, será más bien ironía. Si se lo dice al público, al final de uno de sus espectáculos, será más bien humor. Pero puede sumarse el humor, en el primer caso, si Groucho Marx asume su parte de responsabilidad en el fracaso de la velada, y puede existir ironía en el segundo caso si el público –y eso suele suceder– tuviera poco talento... Se puede bromear acerca de todo: el fracaso, la muerte, la guerra, el amor, la enfermedad, la tortura... Lo importante es que la risa agregue algo de alegría, algo de dulzura o de ligereza a la miseria del mundo, y no más odio, sufrimiento o desprecio. Se puede bromear con todo, pero no de cualquier manera. Un chiste judío nunca será humorístico en boca de un antisemita. La risa no es todo, y no disculpa nada. Por lo demás, tratándose de males que podemos impedir o combatir, sería sin duda culpable no hacer otra cosa que bromear. El humor no reemplaza a la acción, y la insensibilidad respecto del sufrimiento ajeno es una falta. Pero también sería culpable, por acción u omisión, considerar con excesiva seriedad nuestros propios buenos sentimientos, nuestras propias angustias, rebeliones, virtudes. Lucidez bien ordenada empieza por uno mismo. De allí el humor, que puede hacer reír de todo, a condición de reírse primero de sí mismo.

"Lo único que lamento", dice Woody Allen, "es no ser otra persona". Pero al decirlo, lo acepta. El humor es una conducta de duelo (se trata de aceptar aquello mismo que nos hace sufrir), lo que nuevamente lo distingue de la ironía, conducta más bien asesina. La ironía hiere; el humor cura. La ironía puede matar; el humor ayuda a vivir. La ironía quiere dominar; el humor libera. La ironía es despiadada; el humor es misericordioso. La ironía es humillante; el humor es humilde.

Pero el humor no sólo está al servicio de la humildad. Vale también por sí mismo: transmuta la tristeza en alegría (entonces el odio en amor o en misericordia, diría Spinoza), la desilusión en comicidad, la desesperanza en gozo... Desarma lo serio, pero

también, y por ello mismo, el odio, la cólera, el resentimiento, el fanatismo, el espíritu de sistema, la mortificación, y hasta la ironía. Reírse primero de uno mismo, pero sin odio. O de todo, pero solo en tanto cuanto uno forma parte de ello y lo acepta. La ironía dice no (a menudo fingiendo decir sí); el humor asiente, asiente a pesar de todo, asiente aunque, es un asentimiento, incluso, a todo lo que el humorista es incapaz de aceptar como individuo. ¿Duplicidad? Casi siempre, en la ironía (no hay ironía sin simulación, sin una parte de mala fe); casi nunca, en el humor (¿acaso un humor de mala fe sería humor?).[12] Más bien ambivalencia, más bien contradicción, más bien desgarro, pero asumidos, pero aceptados, pero superados de algún aspecto. Es Pierre Desproges cuando anuncia su cáncer: "¡Más canceroso que yo, te mueres!" Es Woody Allen poniendo en escena sus angustias, sus fracasos, sus síntomas... Es Pierre Dac frente a la condición humana: "a la eterna triple pregunta siempre sin respuesta –"¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos?"–, contesto: "En lo que me toca, soy yo, vengo de mi casa, y allá vuelvo". He observado en otra parte que no hay filosofía cómica:[13] si bien ello constituye una limitación para la risa (no podría suplantar al pensamiento), también lo es para la filosofía, incapaz de reemplazar la risa, la alegría, incluso la sabiduría. ¡Tristeza de los sistemas, aplastante seriedad del concepto creído! Un poco de humor nos protege, tal como lo vemos en Montaigne, en Hume, tal como no lo vemos en Kant o en Hegel. Ya he citado la famosa fórmula de Spinoza: "No burlarse, no deplorar, no maldecir, sino comprender".[14] Sí. ¿Pero qué sucede si nada hay que comprender? Queda la risa –no *contra* (ironía), sino *de, con, en* (humor). Estamos embarcados y no hay barco: más vale reír que llorar. Es la sabiduría de Shakespeare, y es la de Montaigne, y es la misma, y es la verdadera.

"Triunfo del narcisismo", escribe curiosamente Freud.[15] Pero para comprobar de inmediato que es a expensas del Yo, puesto en su lugar, de alguna manera, por el Superyó.[16] Triunfo del narcisismo (ya que el Yo "se afirma victoriosamente"[17] y termina

por disfrutar de aquello mismo que lo ofende y que supera), pero *sobre* el narcisismo... "Triunfo del principio de placer", sigue Freud.[18] Pero sólo posible a condición de aceptar, aun para reírse, la realidad tal cual es, tal cual perdura. "El humor parece decir: ¡Mira! ¡Este es el mundo que te parece tan peligroso! ¡Un juego de niños! ¡Lo mejor es reír!"[19] El "desmentido de la realidad", como dice Freud,[20] sólo es humorístico a condición, entonces, de desmentirse a sí mismo (sin lo cual sería locura y no humor, demencia y no desmentido), sólo a condición, entonces, de reconocer esta realidad de la que bromea, a la que supera y en la cual se juega. Es el caso del condenado a muerte que llevan a la horca un lunes y exclama "¡Bonita manera de empezar la semana!"[21] En el humor hay coraje, grandeza, generosidad. El Yo está como liberado de sí mismo. "El humor tiene algo que libera", observa Freud, "y también algo de sublime y elevado",[22] lo que lo diferencia de otras formas de comicidad[23] y lo relaciona, efectivamente, con la virtud.

Y ésa es otra diferencia, fuerte, entre el humor y la ironía, ya que esta última degrada, jamás es sublime, nunca generosa. "La ironía es una manifestación de la avaricia", escribe Bobin, "el crispamiento de una inteligencia que aprieta los dientes antes de soltar una sola alabanza. El humor, a la inversa, es una manifestación de la generosidad: sonreír de lo que amamos es amarlo dos veces más".[24] ¿Dos veces más? No lo sé. Digamos que es amarlo mejor, con más ligereza, más ingenio, más libertad. La ironía, por el contrario, sólo sabe odiar, criticar, despreciar. Dominique Noguez acentúa demasiado el rasgo, pero indica la dirección adecuada, cuando resume la oposición entre humor e ironía en estas pocas líneas, y especialmente en la fórmula que las concluye: "El humor y la ironía reposan idénticamente en una no coincidencia entre lenguaje y realidad, pero en el humor sentida con afecto y cual un saludo fraterno a la cosa o persona designada, y en la ironía, por el contrario, como la manifestación de una oposición escandalizada, despectiva u odiosa. Humor es amor; ironía es desprecio".[25] En cualquier caso, no hay humor sin un mínimo de simpatía, lo que fue observado por Kierkegaard: "Porque el humor advierte siempre un dolor oculto, incluye también

una simpatía de que la ironía carece..."[26] Simpatía en el dolor, simpatía en el desamparo, simpatía en la fragilidad, en la angustia, en la vanidad, en la falta de significado universal de todo... El humor tiene que ver con lo absurdo, con el *nonsense*, como dicen los ingleses, con la desesperanza. Esto no quiere decir que cualquier propósito absurdo sea cómico, ni tampoco (si entendemos por absurdo algo que no significa nada) que pueda serlo. Sólo reímos, en cambio, de lo que tiene sentido. Pero a la inversa, no todo sentido es cómico, y la mayoría, evidentemente, no lo son. La risa no nace del sentido ni del sinsentido: surge del paso del uno al otro. Hay humor cuando el significado vacila, cuando se muestra mientras es derogado, en el gesto evanescente (pero como suspendido en el aire, como agarrado al vuelo por la risa) de su presentación-desaparición. Por ejemplo, Groucho Marx, al examinar un enfermo, dice "o mi reloj se detuvo o este hombre está muerto". Eso tiene sentido, sin duda, y sólo es cómico porque lo tiene. Pero el sentido que tiene no es posible (excepto por abstracción) ni plausible: el sentido queda derogado en el instante mismo en que se presenta, o más bien sólo se presenta (ya que si estuviera totalmente abolido no nos reiríamos) en *proceso de abolición.* El humor es una trepidación del sentido, una vacilación del sentido, a veces una explosión del sentido; en suma, siempre un movimiento, un proceso, pero concentrado, comprimido, que puede por otra parte permanecer cercano a su origen (la seriedad del sentido) o por el contrario aproximarse más a su desagote natural (el absurdo del sinsentido), y acentuar así, como todos podemos observar, tal o cual matiz o modulación en una infinita batería de acasos. Pero me parece que el humor está siempre entre los dos, en este brusco movimiento (atrapado en camino, congelado en el instante) entre sentido y sin sentido. Demasiado sentido no alcanza a ser humor (a menudo es ironía); sentido exiguo, ya no es humor (sólo es absurdo). Nos encontramos con un justo medio casi aristotélico: el humor no es lo serio (todo tiene sentido) ni lo frívolo (nada tiene sentido). Es un justo medio, inestable o equívoco o contradictorio, que devela lo que hay de frivolidad en lo serio y de serio en lo frívolo. El hombre de buen humor, diría Aristóteles, ríe como se debe

(ni demasiado ni poco), cuando es pertinente, de lo debido... Pero sólo el humor decide, porque puede reír de todo, incluso de Aristóteles, incluso del justo medio, incluso del humor...

Reiremos tanto mejor, o el humor será más profundo, si el sentido concierne a zonas más importantes de nuestra vida, o cuando lleva aparejados o hace vacilar paneles más vastos de nuestras significaciones, de nuestras creencias, de nuestros valores, de nuestras ilusiones, de nuestra seriedad, digamos. A veces parece que el pensamiento implosionara, por ejemplo cuando Lichtenberg evoca su famoso "puñal sin hoja, al que sólo falta el mango". Otras veces es la vanidad de tal o cual ambición contemporánea, por ejemplo la de la velocidad en algún campo particular, tal el caso de los métodos de lectura rápida: "Leí *La Guerra y la Paz* en veinte minutos", cuenta Woody Allen, "es acerca de Rusia". Otras veces es el sentido mismo de nuestra conducta o reacciones lo que está en juego, fragilizado o puesto en cuestión, embrollando nuestros valores, nuestros parámetros de referencia, nuestras pretensiones... Nuevamente Woody Allen: "Siempre llevo conmigo una espada para defenderme. En caso de ataque aprieto la empuñadura y la espada se transforma en bastón blanco. Entonces alguien me ayuda". En este último ejemplo podemos observar que hay menos un pasaje del sentido al sinsentido que de un sentido (la fuerza viril de la espada: he aquí un hombre dispuesto a pelear) a otro (el ardid algo cobarde del bastón blanco). Pero este paso de un sentido a otro, y de lo estimable a lo ridículo, los fragiliza a uno y otro y da la razón, por lo menos virtualmente, al sinsentido. Incluso otras veces (los ejemplos que siguen son todos originales de Woody Allen) se expresa angustia, pero de manera absurda y por ello como exorcizada o puesta a distancia: "No le temo a la muerte, pero cuando venga quiero estar en otra parte". O bien son nuestros sentimientos los relativizados, o los que se relativizan entre sí: "¿Qué es mejor: amar o ser amado? Ni lo uno ni lo otro, si nuestro colesterol está por encima de 5,35". En fin (*en fin*, porque voy a interrumpir, ya que los ejemplos son infinitos: siempre hay un sentido que poner en duda, siempre una seriedad de que alejarse), finalmente, entonces, otras veces son nuestras esperanzas las que develan lo que en

ellas hay de problemático ("la eternidad es larga, sobre todo hacia el final"), de sórdido ("si Dios sólo me diera una prueba de su existencia... si me depositara una gran suma de dinero en un banco suizo, por ejemplo..."), o de improbable ("no sólo Dios no existe, ¡intenta encontrar un plomero durante el fin de semana!")... Hasta aquí he seguido a Woody Allen, que lo merece sobradamente. Freud, que lo habría apreciado, no tuvo la suerte de conocerlo; gozaba recordando un aviso publicitario norteamericano de pompas fúnebres: "¿Para qué vivir si se puede ser enterrado por diez dólares?"[27] Agregaba este comentario: "Tan pronto nos interrogamos sobre el sentido y el valor de la vida, estamos enfermos: ni uno ni otro existe objetivamente..."[28] Lo revela el humor, y con ello se divierte en vez de llorar.

Y esto nos acerca nuevamente a Kierkegaard: "Fatigado del tiempo y de su sucesión sin fin, el humorista se libera de un salto y encuentra un alivio humorístico en la comprobación del absurdo".[29] Pero para Kierkegaard no se trataba tanto de la verdad del humor como de su "falsificación", su "retractación" o de su "revocación",[30] lo que traiciona su verdadera vocación, que es llevar de la ética a lo religioso,[31] ser así "la última etapa de la existencia interior antes de la fe",[32] ser incluso el *incógnito* de la religiosidad en la ética, tal como la ironía es el *incógnito* de la ética en la estética.[33] No lo creo en absoluto, por supuesto. Si bien es cierto que el humor pone en cuestión la seriedad de la ética, la relativiza, la torna sospechosa, se divierte con su vanidad, con sus pretensiones, etc., también pone en cuestión la seriedad del esteta, cuando es serio (en el snob, en el mujeriego...) o, más a menudo, esa seriedad más frecuente, más esencial, del hombre religioso. Reírse de la ética en nombre de un sentido superior (por ejemplo en nombre de la fe) no sería humor, sería ironía. El humor se ríe más bien de la ética (o de la estética, o de la religión...) en nombre de un sentido inferior, es decir (tendencialmente) en nombre del sinsentido, o, sencillamente, de la verdad. Por ejemplo lo que sigue, de Pierre Desproges: "El Señor ha dicho: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'. Personalmente, me prefiero a mí mismo, pero no quiero introducir opiniones personales en ese debate". O ésta, que es de Woody Allen: "Siem-

pre obsesionado por la idea de la muerte, medito constantemente. Y no ceso de preguntarme si existe una vida ulterior. Si hay una, ¿pueden cambiarme un billete de veinte dólares?" Sólo la verdad es cómica, en todo caso humorística, o puede serlo, y por eso el sinsentido, tan frecuente, nos divierte: porque nada es verdad, en el sentido, excepto por la seriedad significativa que le atribuimos, a la que el humor no suprime (ya que no se puede bromear siempre, porque no se debe, porque el humor supone, para ser risible, que de algún modo se conserve el sentido), pero a la que relativiza, distancia, fragiliza felizmente, y de la cual, en fin, nos libera (ya que se puede bromear acerca de todo) sin abolirla (ya que el humor no altera lo real y nuestros deseos, nuestras creencias, nuestras ilusiones son parte de lo real). El humor es una desilusión alegre. Por eso es doblemente virtuoso, o puede serlo: como desilusión, concierne a la lucidez (es decir a la buena fe); como alegría, atañe al amor y a todo.

El espíritu –repitamos con Alain– se burla de todo. Cuando se burla de lo que detesta o desprecia, es ironía. Cuando se burla de lo que ama o estima, es humor. ¿Qué amo más, qué estimo con mayor facilidad? "A mí mismo", decía Desproges. Eso dice bastante sobre la grandeza del humor y sobre su escasez. ¿Cómo no va a ser una virtud?

18
El amor

Ni el cerebro ni la sexualidad son músculos, ni pueden serlo. Resultan de ello varias consecuencias importantes, y la siguiente no es la menor: no se ama lo que uno quiere; se ama lo que uno desea, pero lo que se ama y que no se elige. ¿Cómo se podrían escoger los propios deseos o los propios amores, ya que sólo se puede elegir, aunque sea entre diversos deseos y diversos amores, en función de ellos mismos? El amor no se ordena, y no puede ser, por consiguiente, un deber.[1] ¿Su inclusión en un tratado de las virtudes se torna entonces problemática? Quizás. Pero hay que decir asimismo que virtud y deber son dos cosas diferentes (el deber es una obligación y la virtud una libertad), ambas necesarias, por cierto, solidarias entre sí, evidentemente, pero más complementarias, incluso simétricas, que semejantes o confundidas. Eso vale, me parece, en toda virtud: por ejemplo, mientras más generoso se es, menos se presenta la beneficencia como un deber, es decir, como una obligación.[2] Y esto es verdadero *a fortiori* en el amor. "Lo que hacemos por amor se cumple más allá del bien y del mal", decía Nietzsche.[3] Yo no diría tanto, ya que el amor es el bien mismo. Pero está más allá del deber y del interdicto, sí, casi siempre, y tanto mejor así... El deber es una obligación (un "yugo", dice Kant),[4] el deber es una tristeza, en tanto que el amor es espontaneidad gozosa. "Lo que hacemos por obligación –dice Kant– no lo hacemos por amor".[5] Y al revés: lo que hacemos por amor, no lo hacemos obligados ni, entonces, por deber. Todos lo sabemos, y por ello nuestras experiencias más claramente éticas no tienen relación con la moral, no porque la contradigan, sino porque no requieren de sus imperati-

vos. ¿Qué madre cría a su hijo *por deber*? ¿Hay expresión más atroz que *deber conyugal*? ¿Cuando el amor está allí, cuando el deseo está allí, qué necesidad hay del deber? Que exista una virtud conyugal, que exista una virtud maternal, y en el placer mismo, y en el amor mismo, sí, sin duda alguna. Es posible criar, amar, acariciar, prodigarse con mayor o menor generosidad, mayor o menor dulzura, mayor o menor pureza, mayor o menor fidelidad, mayor o menor prudencia –cuando hace falta–, más o menos humor, más o menos simplicidad, más o menos buena fe, más o menos amor... ¿Hay algo mejor que alentar al hijo o hacer el amor virtuosamente, es decir, de manera excelente? Hay una manera mediocre, egoísta, a veces odiosa, de hacer el amor. Y hay otra, o varias otras maneras de hacerlo bien, tantas como individuos o parejas, lo que es virtud. El amor físico es sólo un ejemplo, que hoy en día muchos sobrevaloran hasta el disparate tal como durante siglos se lo satanizó hasta el absurdo. El amor (si brota de la sexualidad, como quiere Freud, y como creo) no puede reducirse a ello, y abarca mucho más que nuestros pequeños y grandes placeres eróticos. Nuestra vida (privada o pública, familiar o profesional) sólo vale en proporción al amor que en ella comprometemos o encontramos. ¿Por qué ser egoístas si no nos amamos a nosotros mismos? ¿Por qué trabajar si no hay amor al dinero, la comodidad o el trabajo? ¿Por qué la filosofía si no hay amor a la sabiduría? Y si no me gustara la filosofía, ¿para qué todos esos libros? ¿Para qué este tratado si no amara las virtudes? ¿Y por qué lo leerías, lector, si no compartieras algunos de esos amores? El amor no se ordena, porque es el amor quien manda.

Eso vale también, por cierto, para nuestra vida moral o ética. Sólo necesitamos moral cuando carecemos de amor, repitámoslo, y por este motivo tenemos tanta necesidad de moral... El amor manda, pero el amor falta: el amor impera en ausencia, y mediante esta misma ausencia. Lo que el deber expresa o revela sólo nos obliga a hacer lo que el amor, si abundara, suscitaría bastante, sin coacción. ¿De qué manera podría el amor ordenar otra cosa que sí mismo, lo que no se ordena, o algo que por lo menos se le parezca? Sólo se ordena la acción y esto dice lo

esencial: la moral no prescribe amar, sino cumplir, por deber, esa acción que el amor, de estar presente, habría cumplido en libertad. Máxima del deber: *actúa como si amaras.*

En el fondo, es lo que Kant llamaba amor práctico: "El amor hacia los hombres es posible, a decir verdad, pero no puede ser exigido, ya que ningún hombre puede amar a otro simplemente obedeciendo una orden. Por tanto, lo que se encuentra en el núcleo de todas las leyes es el *amor práctico* [...] Amar al prójimo significa practicar *de buen grado* todos nuestros deberes con él. Pero la norma que resulta de ese imperativo no puede tampoco obligarnos a *tener* esa intención en las acciones que hacemos por deber, sino, simplemente, *tender* a ello. Porque el mandamiento de que debemos hacer de buen grado alguna cosa es en sí contradictorio".[6] El amor no es un mandamiento: es un ideal ("el ideal de la santidad", dice Kant).[7] Mas este ideal nos guía, nos ilumina.

Nadie nace virtuoso; uno se hace virtuoso. ¿Cómo? Por la educación: por la cortesía, por la moral, por el amor. La cortesía, ya lo vimos, es una *semblanza de moral*: actuar cortésmente, es actuar *como* si fuéramos virtuosos.[8] Por lo cual la moral empieza desde abajo, imitando una virtud que le falta y a la que se aproxima y nos aproxima por la educación. En una vida bien llevada, la cortesía pierde por ello importancia cuando la moral gana cada vez más. Es lo que los adolescentes descubren y nos recuerdan. Pero esto sólo inicia un proceso que no debería detenerse allí. La moral, de modo parecido, es una semblanza de amor: actuar moralmente es actuar *como si* amáramos. Y por ello la moral adviene, y continúa, imitando al amor que le falta, que nos falta, y al que sin embargo, por costumbre, por interiorización, por sublimación, se aproxima y nos aproxima, hasta el punto de abolirse a veces en ese amor que la atrae, la justifica y la disuelve. Actuar bien es hacer primero lo que se *hace* (cortesía), después lo que se *debe* (moral), y finalmente, a veces, lo que queremos, por poco que *amemos* (ética). Como la moral libera de la cortesía al cumplirla (sólo el hombre virtuoso no está obligado a actuar como si lo fuera), el amor, que a su vez da cumplimiento a la moral, nos libera de ella: el que ama ya no está obligado a actuar

como si amara. Es el espíritu de los Evangelios ("Ama y haz lo que quieras"),[9] por el que Cristo nos libera de la Ley, explica Spinoza –no derogándola, como creyó estúpidamente Nietzsche– sino cumpliéndola ("no he venido a destruir la ley [...] sino a cumplirla"...),[10] es decir, comenta Spinoza, confirmándola e inscribiéndola para siempre "al fondo de los corazones".[11] La moral es esa semejanza de amor que posibilita el amor que de ella nos libera. Nace de la cortesía y tiende hacia el amor: nos hace pasar de la una al otro. Por eso, incluso austera, incluso rechazante, la amamos.

¿Entonces hay que amar el amor? Sin duda, pero en efecto lo amamos (porque por lo menos amamos ser amados) o la moral no puede hacer nada por quien no lo amara. Sin el amor por el amor estamos perdidos y tal vez sea ésa la verdadera definición del infierno, quiero decir la condena, la perdición aquí y ahora. Hay que amar el amor o no amar nada, amar el amor o perderse. Si no fuera así, ¿qué mandamiento habría? ¿Qué moral? ¿Qué ética?[12] Sin amor, ¿qué quedaría de nuestras virtudes? ¿Y qué valdrían éstas si no las amáramos? Pascal, Hume y Bergson son más claros aquí que Kant: la moral proviene más del sentimiento que de la lógica, del corazón más que de la razón,[13] y la razón misma allí no gobierna (por la universalidad) o no sirve (por la prudencia) sino en la medida que lo deseamos. Kant resulta gracioso cuando pretende combatir el egoísmo o la crueldad con el principio de no-contradicción... ¡Como si quien no vacila en mentir, matar o torturar se preocupara de que la máxima de su acción pudiera o no convertirse, sin contradicción, en ley universal! ¿Qué le importa la contradicción? ¿Qué le importa lo universal? Sólo necesitamos moral cuando carecemos de amor. Pero sólo somos capaces de moral, y sentimos su necesidad, a causa de la escasa ración de amor –aun por nosotros mismos– que nos fue dada, que supimos conservar, soñar o reencontrar...

Así, el amor está primero, no absolutamente, sin duda (ya que entonces sería Dios) sino en relación con la moral, el deber, la Ley. Es el alfa y el omega de toda virtud. Primero, la madre y su niño. Primero, el calor de los cuerpos y los corazones. Primero, el hambre y la leche. Primero, el deseo, el placer. Primero, la

caricia que apacigua o consuela, primero el gesto que nutre y protege, primero la voz que tranquiliza, primero esta evidencia: una madre que amamanta; y después esta sorpresa: un hombre sin violencia que cuida de un niño que duerme. ¿Si el amor no fuera anterior a la moral, qué sabríamos de moral? ¿Y tiene la moral algo mejor que proponernos que ese amor que la engendra, que le falta, la mueve y la atrae? Aquello mismo que la hace posible es también aquello a lo que propende, y que nos libera de ella. ¿Círculo? Si se quiere, mas no vicioso; porque es evidente que el amor no es igual al principio que al final. Uno es condición de la Ley, su fuente, su origen. El otro sería más bien su efecto, su superación, y su logro más hermoso. Decía que es el alfa y omega de las virtudes, o, dicho de otra manera, dos letras diferentes, dos amores diferentes (¡por lo menos dos!) y, entre ambos, todo el alfabeto de vivir... Círculo, entonces, pero virtuoso, pues torna posible la virtud. No se escapa del amor, porque no se escapa del deseo. Pero el deseo cambia de objeto, si no de naturaleza, y el amor se transforma y nos transforma. Eso justifica adoptar –antes de hablar propiamente de *virtud*– cierta distancia.

¿Qué es el amor? Es la gran pregunta. Quisiera proponer tres respuestas, que se oponen menos (aunque se oponen, como veremos) de lo que se complementan. No invento ninguna de las tres. El amor no es tan desconocido, ni la tradición tan ciega, que haya que inventar la definición. Tal vez ya se ha dicho todo. Resta entenderlo.

Eros

La primera definición, de donde quisiera partir, es la de Platón en *El Banquete*. Sin duda es el libro más famoso de su autor (por lo menos cuando uno sale del ambiente de los filósofos profesionales, que acaso prefieran *La República*), y principalmente debido a su objeto. El amor interesa a todos, y más que ninguna otra cosa. Por otra parte, ¿qué tema podría ser interesante si no fuera por el amor que buscamos o ponemos en él?

Recordemos el argumento, como diríamos de una obra de teatro (y en el fondo es una obra de teatro). Varios amigos están reunidos en casa de Agatón, para festejar su triunfo, algunos días antes, en un concurso de tragedia. Es un banquete, es decir, se come y se bebe. Pero sobre todo se habla ¿De qué? Del amor (*eros*). No se intercambian confidencias, o pocas. Es una comida de hombres: el amor brilla por su ausencia o, digamos, por su idea. Es más bien una definición lo que buscan, y cada uno quiere captar la esencia del amor mediante su elogio, o elogiarlo diciendo lo que es. Eso mismo es bastante característico: sugiere que pertenece a la esencia misma del amor el ser bueno, o en cualquier caso, ser amado, celebrado, glorificado. Prudencia, entonces. ¿Qué prueba la gloria? Demasiado entusiasmo puede confundir el espíritu, lo que por lo demás vemos en *El Banquete* y que Sócrates reprocha a sus amigos: han sacrificado la verdad en beneficio del elogio, cuando es obvio que se debe hacer lo contrario.[14] Esta evidencia es filosófica. Es la filosofía misma. Primero la verdad, no sometida a nada y a la que todo el resto, elogios o reprobaciones, debe estar sometido. No se trata de ignorar el amor, tema por excelencia de la filosofía, como no se cansa de repetir Sócrates, el único que le interesa en el fondo, el único en que él se considera experto.[15] Pero, tratándose del discurso o del pensamiento, el amor por la verdad debe imponerse a cualquier otro, incluso al amor del amor. De otro modo el discurso sólo sería elocuencia, sofística o ideología. Pero dejemos eso. Evocaré ahora fugazmente los primeros discursos, que no tienen mucha importancia: el de Fedro, que desea mostrar que Eros es el dios más antiguo (pues no tiene madre ni padre) y el más útil (por la emulación) para el hombre y para la ciudad; el de Pausanias, que distingue entre el amor popular, que ama más el cuerpo que el alma, y el amor celestial, que ama más el alma que el cuerpo y sigue, por ello, "fiel toda la vida, por estar unido a una cosa durable", en tanto que el amor de los cuerpos, como todos sabemos, perece al mismo tiempo que la belleza; el del médico Eryxímaco, que celebra la "potencia universal de Eros" y concluye en una especie de panerotismo médico, estético y cosmológico, inspirado sin duda en Hesíodo, Parménides o Empédocles; final-

mente, el discurso de Agatón, que alaba en Eros la juventud, delicadeza, belleza, dulzura, justicia, temperancia, coraje, habilidad, en resumen todas las virtudes, pues es el origen de todas.[16] Todos estos discursos, incluso brillantes, tienen un interés más bien desigual, y la tradición apenas los recuerda. Cuando se habla del *Banquete*, se evoca siempre uno de los dos discursos que hasta ahora he omitido: el de Aristófanes, con su célebre mito llamado "de los andróginos" y, por supuesto, el de Sócrates. Cae de su peso que este último dice la verdad del amor según Platón (y no sólo según Platón). Lo curioso es que el discurso de Aristófanes se cita más a menudo por ser el único –lo he comprobado– que la gente recuerda, casi siempre para celebrar su profundidad, su poesía, su verdad... ¡Olvidan a Sócrates, olvidan a Platón! Esto no es casual: Aristófanes nos dice lo que todos queremos creer (el amor soñado, el amor que colma y es colmado: la pasión feliz); en tanto que Sócrates dice el amor tal cual es, condenado a la carencia, a lo incompleto, a la miseria, y nos destina por ello a la infelicidad o a la religión. Pero aquí hay que entrar un poco en los detalles.

Primero entonces el discurso de Aristófanes.[17] El que habla es un poeta. "Antes", explica, "nuestra naturaleza no era como ahora, sino muy diferente." Nuestros ancestros eran, en efecto, duales –al menos si los comparamos con lo que somos ahora– y sin embargo de una unidad perfecta que hoy nos falta: "Cada hombre constituía un todo, de forma esférica, con la espalda y los costados redondeados; tenían cuatro manos, cuatro piernas, dos rostros idénticos sobre un cuello redondo, y una sola cabeza para el conjunto de esos dos semblantes que miraban en direcciones contrarias; tenían cuatro orejas, dos órganos de la generación y todo el resto en concordancia". Esta dualidad genital explica que no hubiera entonces dos, sino tres géneros en la especie humana: los machos, que tenían dos sexos de hombre; las hembras, que tenían dos sexos de mujer; y los andróginos, que tenían –como su nombre indica– uno y otro sexo. El macho, explica Aristófanes, nacía del Sol; la hembra, de la Tierra; la especie mixta, de la Luna, que participa de uno y de otra. Estaban dotados de tales extremos de fuerza y valentía que procura-

ron trepar al cielo para guerrear contra los dioses. Zeus, para castigarlos, decidió hendirlos en dos, de arriba abajo, como quien corta un huevo. ¡Con ello terminó la plenitud, la unidad, la felicidad! Desde entonces cada uno está reducido a buscar *su mitad,* como se dice (y es una expresión que debe ser tomada en sentido literal): antes, "formábamos un todo completo[...], antes, éramos uno"; pero ahora estamos "separados de nosotros mismos", buscando sin pausa el *todo* que éramos. Esta búsqueda y este deseo son lo que llamamos amor, y su satisfacción, condición de nuestra felicidad. Sólo el amor puede "recomponer la condición antigua, fundiendo dos seres en uno y curando así la naturaleza humana". Se entiende que seremos homosexuales o heterosexuales según que la unidad perdida haya sido enteramente hombre o mujer (homosexualidad masculina o femenina), o bien, por el contrario, andrógina (heterosexualidad). Esta última figura no goza de ningún prestigio ante Aristófanes (su discurso permite suponer que es mejor haber nacido de la Luna que de la Tierra, pero que nada puede igualar, por cierto, un origen solar...) y desde este punto de vista es un error hablar del mito de los andróginos, cuando sólo son una parte de la humanidad, y no la mejor. Pero no importa. El público retiene sobre todo, y legítimamente, que el mito de Aristófanes confirma el mito del amor; me refiero al amor de que se habla, con que se sueña, en que se cree; el amor como religión o como fábula, el *Gran Amor* total, definitivo, exclusivo, absoluto... "Así, cuando se encuentran las dos mitades, se juntan en un prodigio de ternura, de confianza y de amor; no quieren separarse más, ni siquiera por un instante". ¿Qué desean? "Unirse y fundirse con el objeto amado, ser uno en lugar de dos". Es la definición misma del amor de fusión, que nos haría volver a "nuestra naturaleza primigenia", como dice Aristófanes, que nos liberaría de la soledad (ya que los amantes, como "fundidos el uno en el otro", no se abandonarían jamás), y constituiría, en esta y en la otra vida, "la mayor felicidad posible". Amor total, amor absoluto, porque en él sólo se ama uno mismo, por fin restablecido en su plenitud, en su unidad, en su perfección. Amor exclusivo, porque cada uno, teniendo por definición sólo una mitad, sólo podría vivir

un amor. Amor definitivo finalmente (a menos de haberse equivocado, pero entonces no es el gran amor...), porque la unidad original nos precede y, una vez restablecida, nos colma hasta la muerte e incluso, promete Aristófanes, más allá... Por cierto, nada hay –en nuestros sueños de amor más locos– que no se encuentre en este mito y no se vea allí como justificado. ¿Pero, de qué valen nuestros sueños? ¿Y qué prueba un mito? Los mismos valores, las mismas creencias, las mismas ilusiones se encuentran también en las novelas "rosa", y eso no prueba nada ni en un caso ni en el otro. Aristófanes describe el amor tal como lo soñamos, tal como quizás lo vivimos con nuestra madre (es, en todo caso, lo que sugiere Freud) o en ella, no lo sé, pero que nadie puede vivir de nuevo, que nadie vive, salvo patología o mentira, que nadie vivirá, salvo milagro o delirio. Se dirá que me doy la razón por anticipado, que postulo lo que habría que demostrar. Sea. Reconozco que Aristófanes y las novelas rosa se me oponen. Pero me acompañan Platón, que detestaba a Aristófanes,[18] Lucrecio (y Pascal, Spinoza, y Nietzsche y toda la filosofía...), y Freud, Rilke o Proust... Se me dirá que lo esencial no está en los libros, lo que acepto de buen grado. ¿Pero dónde están, en la vida real, los ejemplos contrarios, y qué prueban? A veces (pocas) alguien me habla de una pareja que habría vivido esa fusión, ese absoluto, esa plenitud... También me han hablado de varias personas que vieron claramente a la Virgen María, y no le doy más importancia. Hume dijo lo esencial respecto de los milagros, que vale contra el amor como milagro. Un testimonio jamás es otra cosa que probable, y por ello debe ser confrontado a la probabilidad de lo que enuncia: si el acontecimiento es más improbable que la falsedad del testimonio, las razones mismas que nos hacen creer en éste (su probabilidad, por grande que sea) deben hacernos dudar de su veracidad (pues la posible veracidad del testimonio no puede compensar la improbabilidad, mayor, del hecho en cuestión). Ahora bien, es el caso, por definición, en todos los milagros, en los cuales no es razonable, por lo tanto, creer.[19] No me estoy alejando de mi tema: ¿acaso hay algo más improbable, más milagroso, más contrario a nuestra experiencia cotidiana que dos seres fundidos en uno? Además, confío más en los cuer-

pos que en los libros o los testigos. Se necesitan dos para hacer el amor (¡por lo menos dos!) y por eso el coito, lejos de abolir la soledad, la confirma. Los amantes lo saben muy bien. Las almas podrían fundirse tal vez, si existieran. Pero son cuerpos los que se tocan, se aman, se gozan y permanecen... Lucrecio describió, en el abrazo amoroso, esa fusión que se busca a veces, a menudo, pero que jamás se encuentra; o que sólo se encuentra, o parece encontrarse (porque el ego, de súbito, parece abolirse), para desvanecerse nuevamente:

> "Con sus miembros amalgamados, gozan esa flor de la juventud, y ya sus cuerpos adivinan la voluptuosidad siguiente; Venus va a fertilizar el campo de la mujer; aprietan ávidamente el cuerpo del amante, mezclan la saliva, dientes sellados contra las bocas: vanos esfuerzos, porque no pueden robar nada del cuerpo que abrazan, ni penetrarlo o fundirse en el otro por completo. Porque, por momentos eso parece que desean..."[20]

De ahí el fracaso, siempre, y tan a menudo la tristeza. Querían ser uno, y allí están, más *dos* que nunca... "De la fuente misma del placer", escribe magníficamente Lucrecio, "surge no sé qué amargura que hasta en medio de las flores anuda la garganta del amante..."[21] Eso no prueba nada contra el placer, cuando es puro, nada contra el amor, cuando es verdadero. Pero prueba algo contra la fusión, que el placer recusa en el mismo instante en que parecía lograrla. *Post coïtum omne animal triste...* Es que ha sido devuelto a sí mismo, a su soledad, a su banalidad, al gran vacío del deseo desvanecido. O, si escapa a la tristeza (puede suceder) es por la maravilla del placer, del amor, de la gratitud, es decir, por el encuentro, que supone la dualidad; jamás por la fusión o la abolición de las diferencias. Verdad del amor: más vale hacerlo que soñarlo. Dos amantes que gozan simultáneamente (lo que no es muy frecuente, pero pasemos...) gustan dos placeres diferentes, misteriosos uno al otro, dos espasmos, dos soledades. El cuerpo sabe más sobre el amor que los poetas, por lo menos que el tipo de poetas (casi todos) que miente sobre el cuerpo. ¿De qué tienen miedo? ¿De qué quieren consolarse? Quizás de sí mismos, de ese gran frenesí del deseo

(¿o de su nimiedad después del goce?), de esa bestia en ellos, de ese abismo tan pronto colmado (el placer, arroyo superficial, en exceso glorificado) y de esa paz súbita, semejante a una muerte... La soledad es nuestro destino, y ese destino es el cuerpo.

Sócrates, que no me seguiría en este terreno (en todo caso el Sócrates de Platón), tampoco sigue a Aristófanes. ¿Acaso por que no sigue a nadie? Por el contrario. Si bien va a decirnos "la verdad sobre Eros", "la verdad sobre el Amor",[22] y parece hablar primero en nombre propio, pronto nos señala que esa verdad no ha sido inventada por él: la oyó de una mujer, Diótima (y no es casual, sin duda, que, sobre el amor, Sócrates, que no es muy reincidente en el hecho, se presente como discípulo de una mujer). ¿Y qué dice ella? ¿O qué dice Sócrates que ella le dijo? Primero, que el amor no es Dios ni un dios. Todo amor, en efecto, es amor de algo que anhela y que le falta.[23] ¿Hay algo menos divino que carecer de aquello mismo que nos hace ser o vivir? Aristófanes no entendió nada. El amor no es plenitud, sino falta de plenitud. Es búsqueda; no fusión. Pobreza devorante y no perfección colmada. Este es el punto decisivo del cual hay que partir. Cabe en una doble definición: el amor es deseo y el deseo es carencia. ¿Entonces amor, deseo y carencia son sinónimos? No del todo, sin duda. Hay deseo sólo si la carencia se percibe como tal, se vive como tal (no deseamos lo que ignoramos que nos falta). Y sólo hay amor si el deseo, en sí mismo indeterminado (así el hambre, que no desea ningún alimento en especial), se polariza en tal o cual objeto (así el deseo* de comer carne, pescado, pasteles...). Comer porque se siente hambre es una cosa, amar lo que uno come, o comerse lo que uno ama, es otra cosa. Desear *una* mujer, no importa cuál, es una cosa (es un

* "L'amour de la viande, ou du poisson...", en el original. En francés uno "ama" cosas que en castellano "gustan". El castellano acerca amar y querer; el francés disfraza mejor la voracidad, acercando amar y saborear, gustar. Así, en francés se dice, por ejemplo, "j'aime la plage" o "j'aime les films de Woody Allen". En castellano nadie "ama" las películas de Woody Allen. Pueden gustar, encantar. Tampoco se "ama" la playa. Para respetar el idioma y lo que dice el autor, se ha intentado usar "amar" como en francés, excepto en aquellos casos en que obviamente la frase castellana rechaza el término. (N. del T.)

deseo); desear a *esta* mujer, es otra (es un amor, aunque sea –y eso sucede– puramente sexual y momentáneo). Estar enamorado es más que estar en estado de frustración o excitación sexual. Sin embargo, ¿estaríamos enamorados si no deseáramos, de una manera u otra, a aquél o aquélla que amamos? Sin duda no. Si bien no todo deseo es amor, todo amor (por lo menos este tipo de amor, *eros)* es deseo: es el deseo determinado de un cierto objeto, en tanto cuanto nos falta *particularmente*. Es la primera definición que anunciaba. El amor, escribe Platón, "ama aquello que le falta y que no posee".[24] Si bien no toda carencia es amor (no basta ignorar la verdad para amarla: además es necesario saberse ignorante y desear dejar de serlo), todo amor, para Platón, es carencia: el amor no es otra cosa que esa carencia (pero consciente y vivida como tal) de su objeto (pero de un objeto determinado). Sócrates remacha el clavo: "Lo que no se posee, lo que no se es, aquello de lo que se carece, ésos son los objetos del deseo y del amor".[25] El amor ama la belleza y la bondad porque no las posee. ¿Cómo podría ser un dios? No por ello es maligno o feo, precisa Sócrates, pero es un intermediario entre dos extremos, entre lo mortal y lo inmortal, entre lo humano y lo divino. El amor es un demonio, explica Diótima, es decir (sin nada diabólico: muy por el contrario) un mediador entre los dioses y los hombres. Este demonio, aunque sea el más grande de todos, está condenado a la carencia. ¿Acaso no es hijo de Penia, la pobreza, y de Poros, el recurso? Siempre indigente, comenta Diótima, sin zapatos, sin domicilio, siempre a la siga de lo bello y lo bueno, a la caza, inquieto, siempre ardiente y lleno de recursos, hambriento, siempre ávido... Lejos está el reposo cómodo en la unidad recobrada, lejos la plenitud rotunda de Aristófanes. Eros, por el contrario, no reposa jamás. La falta de plenitud es su destino, pues la carencia es su definición. "Duerme bajo las estrellas, cerca de las puertas y sobre los caminos, porque se parece a su madre y la miseria es su eterna compañera [...]; ora está floreciente y lleno de vida, ora muere y renace gracias a la naturaleza que heredó de su padre; todo lo que adquiere se le escapa sin cesar..."[26] Rico sin embargo de todo lo que le falta, y pobre para siempre de todo lo que persigue, ni

rico ni pobre entonces, o lo uno y lo otro, siempre entre ambos extremos, siempre entre fortuna y miseria, entre saber e ignorancia, entre dicha y desdicha... Hijo de Bohemia, si se quiere, siempre en camino, siempre en curso, siempre en carencia. "Nunca satisfecho", como dirá Plotino comentando a Platón, jamás colmado, jamás contento, y con razones: "el amor es como un deseo que por su misma naturaleza está privado de lo que desea", y sigue privado, "aun cuando logra su objetivo".[27] Ya no es el amor tal cual lo soñamos, el amor colmado y abundante, el amor rosa: es el amor tal cual, en su dolencia fecunda,[28] en su "extraña mezcla de dolor y gozo", como dirá el *Fedro*,[29] el amor insaciable, el amor solitario, siempre penando por lo que ama, siempre carente de su objeto; es la pasión, la verdadera, la que enloquece y desgarra, la que tortura y angustia, la que exalta y aprisiona. ¿Y cómo podría ser de otra manera? Si sólo deseamos lo que falta, lo que no tenemos, ¿cómo podríamos posserlo? No hay amor feliz, y esa falta de felicidad es el amor mismo. "¡Sería feliz si me amara, se dice a sí mismo, si fuera mía!" Pero si estuviera feliz ya no la amaría, o ya no sería el mismo amor...

Me alejo de Platón, o por lo menos lo modernizo un poco, digamos que extraigo lecciones de sus textos. Si el amor es carencia, y en la medida que es carencia, la plenitud, por definición, le está vedada. Los amantes lo saben bien, y contradicen a Aristófanes. La carencia saciada desaparece como carencia: la pasión no podría sobrevivir largo tiempo a la felicidad ni la felicidad, sin duda, a la pasión. De ahí el gran sufrimiento del amor mientras domina la carencia. Y la gran tristeza de las parejas cuando ya no domina... El deseo se anula cuando se satisface: debe por tanto estar insatisfecho o muerto, en falta o necesitado, infeliz o perdido... ¿Hay alguna salida? Platón sugiere dos, y ninguna de ellas, me temo, arreglará las dificultades de nuestra vida amorosa. ¿Qué es amar? Es carecer de lo que se ama, y querer poseerlo siempre.[30] Motivo por el cual el amor es egoísta (por lo menos esa clase de amor), y sin embargo perpetuamente expulsado de sí mismo, extático, como dice Lacan,[31] y ese éxtasis (éxtasis de uno en el otro) define bastante bien la pasión: es egoísmo descentrado, egoísmo desgarrado, colmado de ausencia, lleno

del vacío de su objeto, y de sí, como si fuera ese vacío mismo. ¿De qué manera podría poseer siempre, ya que va a morir, o poseer cualquier cosa, cuando es carencia? "Mediante la generación en la belleza", responde Platón,[32] "según el cuerpo y el espíritu", o dicho de otra manera, mediante la creación o la procreación, el arte o la familia. Es la primera salida, la más fácil, la más natural. Como explica Diótima, se la ve en los animales cuando sienten deseos de engendrar, cuando el amor los trabaja, cuando se sacrifican por sus crías... La razón no tiene ninguna relación con esto, lo que basta para probar que el amor la precede o la sobrepasa. ¿Pero de dónde viene entonces? De que "la naturaleza mortal busca siempre, mientras puede, la perpetuidad y la inmortalidad", responde Diótima, "pero sólo puede lograrlas por la generación, dejando siempre un individuo más joven en el lugar de uno más viejo".[33] Tal es la causa o el principio del amor: es aquello por lo cual los mortales, que jamás perduran idénticos a sí mismos, tienden sin embargo a conservar y a participar tanto como pueden en la inmortalidad. Eternidad de reemplazo, divinidad de reemplazo. De allí ese amor que sienten por sus hijos, de allí ese amor de la gloria: aman la vida, persiguen la inmortalidad, les obsesiona la muerte.[34] El amor es la vida misma, pero como ausente de sí misma, como ansia de perdurar, como incapaz de perdurar, como horadada por la muerte, como condenada a la nada. El amor no puede tampoco escapar a la carencia absoluta, a la miseria absoluta, a la infelicidad absoluta, a menos que *engendre*, como dice Platón: unos engendran según el cuerpo, y es lo que llamamos familia, otros según el espíritu, y es lo que llamamos creación, en el arte y la política o en las ciencias y en la filosofía.[35] ¿Una salida? Quizás, pero no una salvación, porque la muerte permanece a pesar de todo y nos lleva, y a nuestros hijos y a nuestras obras, porque la carencia nos tortura o nos falta... Que la familia sea el porvenir del amor, su desembocadura natural, todos lo entendemos, pero jamás consiguió salvar al amor ni a la pareja ni a la familia. En cuanto a la creación, ¿cómo podría salvar al amor, cuando de él depende? ¿Y cómo podría hacerlo si no dependiese? Tal vez por eso Platón propone otra salida, más difícil, que exige más; la famosa dialéc-

tica ascendente con que concluye el discurso de Diótima. ¿De qué se trata? De una ascensión espiritual, es decir, de un recorrido iniciático y una salvación propiamente tal. Es el recorrido del amor y la salvación por la belleza. Seguir el amor sin perderse en él, obedecerle sin encerrarse, franquear uno después de otro los grados del amor: amar primero un cuerpo por su belleza, y después todos los cuerpos bellos porque la belleza les es común, y luego la belleza de las almas, que es superior a la de los cuerpos, y la belleza que está en los actos y en las leyes, y la belleza de las ciencias, y finalmente la Belleza absoluta, eterna, sobrenatural, la de lo Bello en sí, que existe en sí mismo, para sí mismo, del que todas las cosas bellas participan, de donde proceden y reciben su bellleza...[36] Allí nos conduce el amor, y se salva y nos salva. Al amor, dicho de otra manera, solo lo salva la religión; es el secreto de Diótima, el de Platón: si el amor es carencia, su lógica es tender siempre más y más hacia lo que falta, hacia lo que falta cada vez más, hacia lo que falta absolutamente, que es el Bien (del que lo Bello es sólo una manifestación resplandeciente), que es la trascendencia, que es Dios, y allí abolirse, por fin saciado, por fin apaciguado, por fin muerto y feliz...[37] ¿Sigue siendo amor, ahora que nada le falta? No lo sé. Platón quizás diría que entonces sólo queda la belleza, como Plotino dirá que sólo queda el Uno, como los místicos dirán que sólo queda Dios... ¿Pero si Dios no es amor, para qué Dios? ¿Y qué le podría faltar a Dios?

Hay que abandonar a Platón en este punto, donde él nos abandona. Nos llevó, y no es poco, desde el sueño de fusión (Aristófanes) hasta la experiencia de la carencia (Sócrates), y de ésta a la trascendencia, o a la fe (Diótima). Bello recorrido para un libro tan pequeño, que muestra su grandeza. ¿Somos capaces todavía de recorrer el camino que propone? ¿Podemos creer en ello? ¿Podemos aceptarlo? Los cristianos contestarán que sí, que sin duda, y muchos pasarán tranquilamente del agua de rosas al agua bendita... No todos, sin embargo. Porque los amantes, creyentes o no, saben muy bien que ni siquiera un Dios podría salvarlos si primero no salvan el amor en ellos, entre ellos, por ellos. ¿De qué sirve la fe si no sabemos amar? ¿Y para qué la necesitamos si sabemos?

Pero la verdad es que no sabemos, por supuesto, y esto no dejan de experimentarlo las parejas, dolorosamente, difícilmente, y esto quizás las condena al fracaso y las justifica. ¿Cómo amar sin aprender? ¿Cómo aprender sin amar?

Comprendo que hay otros amores, y ya llegaré a ellos. Pero éste es el más fuerte, en todo caso el más violento (el amor de los padres es más fuerte todavía, en algunos, pero más calmo), el más rico en sufrimientos, en fracasos, en ilusiones, en desilusiones... Eros es su nombre; la carencia es su esencia; la pasión amorosa, su cima. Quien dice carencia dice sufrimiento y posesividad. Te amo: te deseo (sabemos que en castellano las dos expresiones son idénticas: *te quiero*).* Es el *amor de concupiscencia* como decían los escolásticos, que los trovadores llamaban *mal de amor*, el amor que describe Platón en *El Banquete*, como hemos visto, pero también con más crueldad en el *Fedro*: el amor celoso, ávido, posesivo, que lejos de gozar siempre con la felicidad del objeto amado (como haría un amor generoso) sufre atrozmente tan pronto esa ventura lo aleja del amado o amenaza su propia dicha...[38] Importuno y celoso, mientras ama, infiel y mentiroso, cuando ya no ama, "el amante, lejos de desearle bien, ama al joven [o la mujer o al hombre...] como si fuera un manjar del que quisiera saciarse". Los amantes aman al amado "como los lobos aman al cordero".[39] Amor de concupiscencia, por lo tanto, y muy exactamente: estar enamorado es amar al otro para bien de uno mismo. Ese amor no el reverso del egoísmo; es su modalidad pasional, relacional, transitiva; una transferencia del egoísmo o un egoísmo transferencial...[40] Ninguna relación tiene con la virtud, y mucho, à veces, con el odio. Eros es un dios celoso. Quien ama quiere poseer, quien ama quiere conservar, y para sí solo. ¡Si ella es feliz con otro, preferirías verla muerta! Si él es dichoso con otra, lo preferirías desventurado, pero a tu lado... Bonito amor, que sólo es amor de uno mismo.

¡Cómo la extrañas, sin embargo! ¡Cuánto la deseas! ¡Cómo la amas! Eros te tiene, eros te desgarra: amas lo que no posees, lo que te falta, y es lo que se llama una pena de amor.

* "Je t'aime: je te veux", en el original. Ver nota anterior. (N. del T.)

¡Pero hete aquí que te ama de nuevo, que te ama para siempre y que está de vuelta, contigo, para ti, tuya... ¡Qué violencia en el reencuentro, qué avidez en los abrazos, qué salvajismo en el placer! Y después del amor, qué paz, qué reflujo, qué súbito vacío... Ya te siente menos presente, menos urgente. "¿Me amas todavía?", te pregunta. Contestas que sí, por supuesto. Y sin embargo la verdad es que ya no te hace tanta falta, y que ella te necesita menos. Ese sentimiento volverá, así está hecho el cuerpo. A fuerza de estar ahí todos los días, todas las noches, todas las tardes, todas las mañanas, terminarás, empero, por echarla a faltar cada vez menos; es inevitable, cada vez menos, cada vez menos frecuentemente, después menos que otra o que la soledad. Eros se apacigua, Eros se aburre: tienes lo que ya no te falta, lo que se llama una pareja.

"Los hombres", me decía una de mis amigas, "rara vez mueren de amor: se duermen antes". Y las mujeres se mueren, a veces, de ese adormecimiento.

¿Oscurezco el cuadro? Digamos que esquematizo, no hay remedio. Algunas parejas viven mejor, mucho mejor, que ese adormecimiento de la pasión, que ese desamor que no osa decir su nombre. Pero otras viven incluso peor, hasta el odio, hasta la violencia, hasta la locura. Que existan parejas felices, Platón no lo explica, y es lo que no obstante habrá que intentar entender. Si el amor es carencia, ¿cómo colmarlo sin abolirlo, cómo satisfacerlo sin suprimirlo, cómo practicarlo sin gastarlo o deshacerlo? ¿Acaso el placer no es el fin (la meta, pero también el término) del deseo? ¿No es la felicidad el fin de la pasión? ¿Cómo podría ser feliz el amor si sólo ama lo que no es "actual ni presente"?[41] ¿Cómo podría durar si es feliz? "Imagina esto: la señora de Tristán", escribe Denis de Rougemont.[42] Todos comprenden lo que eso significa: habría sido el fin de la pasión de Isolda, que sólo seguía enamorada gracias a la espada que la separaba de Tristán y de la felicidad –en resumen, que el amor sólo es apasionado en la carencia, pues es la carencia misma, polarizada por su objeto, exaltada por su ausencia y que por ello la pasión sólo puede perdurar en el dolor, sólo por él, quizás sólo para él... La carencia es un dolor, la pasión es un dolor, y es el mismo, o ésta sólo

una exacerbación alucinante u obsesiva de aquélla (el Dr. Allendy decía que el amor "es un síndrome obsesivo normal"),[43] por concentración en un objeto definido que entonces (ya que la carencia es indefinida) se ve indefinidamente valorado. De ahí los fenómenos de exaltación, de *cristalización*, como dice Stendhal, de *amor loco*, como dice Breton;[44] de ahí el romanticismo, sin duda,[45] de ahí quizás la religión, (Dios es lo que falta absolutamente), de ahí ese amor, en todos los casos, cuya intensidad depende de la frustración y la desdicha. "Victoria de la 'pasión' sobre el deseo, triunfo de la muerte sobre la vida", escribe Denis de Rougemont.[46] Recordemos *Adèle H...*, de Truffaut. Todos desearíamos que se desamore, que deje de esperar, de sufrir, que se cure... Pero prefiere la muerte o la locura. Es siempre la canción de Tristán: "¿para qué destino nací?" La antigua melodía me repite: para desear y para morir... ¡para morir de desear![47] Si la vida es carencia, ¿qué le falta? Otra vida, que es la muerte. Es la lógica de la nada ("la verdadera vida está ausente": el ser está en otra parte, el ser es lo que falta...), es la lógica de Platón ("los verdaderos filósofos ya están muertos..."),[48] es la lógica de Eros: si el amor es deseo, si el deseo es carencia, sólo se puede amar lo que no se posee y sufrir de esa carencia; sólo se puede tener lo que ya no falta y que entonces ya no se podría seguir amando (ya que el amor es carencia)... La pasión, entonces, o el aburrimiento. Albertine presente, Albertine ausente... Cuando está allí, él sueña con otra cosa, que le falta ("comparando la mediocridad de los placeres que me brindaba Albertine con la riqueza de los deseos que me impedía realizar", escribe Proust),[49] y se aburre con ella. Pero ella se marcha: la pasión renace instantáneamente, en la carencia y el dolor. Tanto es así, comenta Proust, que "a menudo, para descubrir que estamos enamorados, tal vez incluso para enamorarnos, tiene que llegar el día de la separación".[50] Lógica de la pasión: lógica de la carencia, cuyo horizonte es la pareja (en los sueños) y la muerte (en la realidad). ¿Cómo nos podría faltar lo que tenemos? ¿Cómo podría amarse apasionadamente lo que no falta? Tristán e Isolda, señala Denis de Rougemont, "se necesitan uno al otro para arder, pero no al otro tal cual es; y no la presencia del otro sino más bien su ausencia".[51]

De ahí esa espada, entre ellos saludable, de ahí esa voluntaria castidad como un suicidio simbólico: "Se desea lo que aún no se tiene –es la Muerte– y se pierde lo que se poseía: el gozo de vivir".[52] Lógica de Eros, lógica de Tánatos: "Sin saberlo, y a pesar de ellos, los amantes nunca desearon otra cosa que la muerte".[53] Amaban el amor más que la vida. La carencia más que la presencia. La pasión más que la felicidad o el placer. "Señores, ¿os gustaría oír un bello cuento de amor y de muerte?..." Es el comienzo del *Roman de Tristan et Iseut*,[54] que podría ser también el de *Romeo y Julieta*, el de *Manon Lescaut* o de *Ana Karenina*. Y esto sólo sucede aún en los mejores casos, quiero decir cuando hay verdadera pasión y no su imitación, su esperanza o su nostalgia, que aprisionan también, que matan también, pero sin grandeza. Por una Isolda, ¿cuántas Madame Bovary?

No exageremos la pasión, no la adornemos, no la confundamos con las novelas que inspiró (por lo demás, las mejores son las que no se engañan, Proust, Flaubert, Stendhal...). Recuerdo una escritora a quien comentaba mi escasa afición por las novelas de amor, por esas pasiones inmensas, devoradoras, absolutas, sublimes, que sólo se encuentran en los libros, le decía, por ejemplo en los suyos... Me objetó recordando el caso de un amigo común que, según ella, vivió realmente una de esas historias de amor trágicas y grandiosas... Yo lo ignoraba y sentí curiosidad. Algunos días después interrogué al amigo en cuestión: "sabes", me dijo, sonriendo, "sólo viví un desastre bastante mediocre..." No confundamos el amor con las ilusiones que nos hacemos cuando le estamos sometidos o cuando lo imaginamos desde afuera. La memoria es más verdadera que el sueño; la experiencia que la imaginación. Estar enamorado, por otra parte, ¿no es acaso hacerse un conjunto de ilusiones sobre el amor, sobre uno mismo o sobre la persona amada? Es muy frecuente que esos tres flujos de ilusión se sumen, se mezclen y formen ese río que nos arrastra... ¿Dónde? Donde van todos los ríos, donde terminan, donde se pierden: en el océano del tiempo o en las arenas de la vida cotidiana... "Es parte de la esencia del amor", dice Clément Rosset, "que se pretenda amar siempre, y que en realidad sólo se ame por un tiempo".[55] Forma parte de la esencia del amor, en-

tonces (en todo caso de ese tipo de amor: la pasión amorosa), el ser ilusorio y efímero. La verdad misma lo condena. Quienes lo celebran querrían por eso condenar la verdad: muchos declaran preferir el sueño o la ilusión. Pero eso no suele bastar para salvarlos ni para salvar el amor. Desearían mostrar la sinrazón de lo real: y lo real les alcanza y les muestra su error. Desearían salvar la pasión, hacerla durar, mantenerla... ¿Cómo podrían hacerlo si no depende de ellos, si la duración la destruye cuando es feliz, si la idea de mantenimiento es lo contrario mismo de la pasión? Toda carencia se apacigua, cuando no mata: pues se la satisface, porque uno se acostumbra, porque se la olvida... Si el amor es carencia, está condenado al fracaso (en la vida) o sólo puede triunfar en la muerte.

Se dirá que en efecto fracasa, y que eso da la razón a Platón. Sea. ¿Es ése, sin embargo, el único amor de que somos capaces? ¿Sólo sabemos carenciarnos? ¿Sólo sabemos soñar? ¿Qué clase de virtud sería ésa, que sólo conduciría al dolor o a la religión?

Philia

Anuncié tres definiciones. Es tiempo de encarar la segunda. Nadie puede desear la virtud, decía aproximadamente Spinoza, si no desea actuar y vivir.[56] ¿Cómo podría faltarle la vida, cuando sólo puede desearla si la tiene? ¿O siempre desea otra vida, y no la que tiene? Es lo que diría Platón, y nos encierra en la desdicha o la insatisfacción. Si el deseo es carencia, y en la medida que es carencia, la vida necesariamente fracasa: si sólo se desea lo que no se posee, jamás se tiene lo que se desea, y jamás se está dichoso o satisfecho.[57] El deseo mismo de la dicha de ella nos aparta. "¡Qué feliz sería si sólo fuera feliz!..." La fórmula, que es de Woody Allen, da la razón a Platón, de nuevo, y dice que estamos en el error: sólo sabemos desear lo que no es "ni actual ni presente" (Sócrates),[58] o, dicho de otra manera, lo que no existe. No a esta mujer, que es real, mas su posesión, que no lo es. No la obra, que hacemos, sino la gloria, que esperamos. No la vida que tenemos, pero otra, que no tenemos. Sólo sabemos

desear la nada, sólo sabemos desear la muerte. ¿Y cómo amar lo que no existe? Si el amor es carencia, sólo existe el amor imaginario, y sólo amamos fantasmas.

¿Pero el amor es siempre una carencia? ¿Nada más? Sócrates, en *El Banquete*, se hacía una objeción: ¿puede desear la salud el que goza de buena salud? ¿Y no es eso, para él, desear lo que posee, de lo que ya goza, aquello que por lo tanto no le falta? No, respondía Sócrates, ya que la salud que desea no es la misma que tiene. Lo que tiene es la salud presente, lo que desea es su continuación, es decir, la salud por venir.[59] La respuesta es esclarecedora, quizá más de lo que Platón hubiese querido: confunde deseo y esperanza, y en esa confusión todo se juega. Ya que es verdad, sin duda, muy cierto, tristemente cierto, que no puedo esperar lo que poseo, lo que soy o hago, ¿cómo podría esperar estar vivo cuando lo estoy, estar sentado cuando es el caso, escribir cuando lo hago? Sólo esperamos lo que no tenemos: la esperanza está condenada para siempre a lo irreal y a la carencia, y a eso nos condena. ¿Pero todo deseo es de esperanza? ¿Sólo sabemos desear lo que no es? ¿Cómo podríamos entonces amar lo que es?

Eso va mucho más allá del platonismo. "El hombre es fundamentalmente *deseo de ser*", escribe Sartre, "y el deseo es carencia".[60] Era condenarnos a la nada o a la trascendencia, y el existencialismo, ateo o cristiano, no es otra cosa. Es siempre Platón recomenzando. Sobre todo era la prohibición de amar, excepto en la frustración (cuando el otro no está) o en el fracaso (cuando está: "el placer es la muerte y el fracaso del deseo".).[61] Nada, cuando tú nos aferras... Era confundir, otra vez, el deseo y la esperanza, el amor –y todo amor– con la carencia. Como Platón. Con Platón. Era confundir la parte con el todo, el accidente con la esencia. Es verdad, dije, que podemos esperar únicamente lo que falta: la esperanza es la carencia misma en la ignorancia y en el tiempo. Tan solo se espera lo que no se posee, lo que no se conoce, lo que no se puede.[62] Por lo cual la esperanza, dice Spinoza, es inquietud, ignorancia, impotencia.[63] Mas el deseo, no. Mas el amor, no. O más bien: no todo deseo ni todo amor. ¿Quien se pasea, qué desea si no los pasos mismos que en ese

instante da? ¿Cómo podrían faltarle? ¿Y cómo podría marchar si no lo deseara? Y en cuanto a aquel que sólo desea los pasos futuros, los paisajes venideros, no es un caminante o ignora todo acerca del placer de pasear. Eso vale para todos los individuos desde que dejan de esperar, y en todo momento. ¿Por qué habría de estar sentado si tal no fuera mi deseo? ¿Cómo podría escribir si no lo deseara? ¿Y quién creería que sólo deseo las palabras que no he escrito aún, las palabras por venir, y no las que en este momento trazo? ¿Anticipo las otras, las siguientes? ¡Por supuesto, pero no las espero! Las imagino, las presiento, las busco, las dejo venir, las elijo... ¿Cómo habría de esperar lo que de mí depende? El presente de escribir, como todo presente vivo, está orientado hacia el futuro. Pero no siempre, ni especialmente por la carencia o la esperanza. Hay un abismo entre *escribir* y tener la *esperanza de escribir*: es el abismo que separa el deseo como carencia (esperanza o pasión) del deseo como poderío o goce (placer o acción). La voluntad, en las cosas que dependen de nosotros, es ese deseo en acto: ¿cómo podría carecer de objeto, cuando lo está cumpliendo? Y el placer, para las cosas que no dependen de nosotros, es ese deseo cumplido: ¿cómo podría carecer de objeto, cuando lo está gozando? Desear lo que hacemos, tenemos o somos se llama *querer*, se llama actuar, se llama gozar o regocijarse, y por ello el menor de nuestros actos, la menor de nuestras alegrías, el más pequeño de nuestros placeres es una refutación del platonismo. ¿Cuándo hay acción? ¿Cuándo hay placer? ¿Cuándo hay alegría? La respuesta es muy sencilla: hay acción, hay placer y hay alegría cada vez que deseamos lo que hacemos, lo que poseemos, lo que somos o lo que es, en resumen, *cada vez que deseamos aquello que no nos falta*. ¡Hay acción, placer y alegría cada vez que Platón *se equivoca*, y eso dice no poco del platonismo! Beber cuando se tiene sed, comer cuando se tiene hambre o es bueno, pasear cuando se tiene ganas, admirar un paisaje, escuchar la música que nos gusta, escribir las palabras que elegimos, ejecutar los actos que deseamos... ¿Dónde está la carencia? ¿En el hambre, en la sed? Señalemos primero que todo ello no sería válido para la música, la amistad o la acción, de las que se goza sin carencia previa. Luego observemos

que podemos comer o beber con placer, cuando es muy agradable, sin sentir ninguna carencia. Finalmente, que no tiene sentido hablar de carencia a alguien que por hipótesis suponemos abundantemente provisto de comida y bebida. El hambre que tortura al hambriento es una cosa; el apetito que deleita al gourmet es otra. La carencia puede acompañar al placer, pero no le basta ni lo puede explicar totalmente. Incluso en la sexualidad, ¿es seguro que Eros reina cual solitario monarca? En la pasión, en la angustia, en la frustración, de acuerdo. ¿Y en la acción? ¿Y en el amor? ¿Y en el placer? Si sólo deseáramos lo que no tenemos, lo que no es, aquello de lo que carecemos, creo que nuestra vida sexual sería aún más complicada y menos placentera.

Un hombre y una mujer que se aman y se desean ¿de qué podrían carecer, por todos los dioses, cuando hacen el amor? ¿Del otro? ¡Por cierto que no, ya que está allí, ya que se ofrece plenamente, y está disponible! ¿Del orgasmo? ¡Pero no, ya que no es el orgasmo lo que desean, ya que llegará bastante pronto, ya que el deseo los colma, ya que el amor mismo, cuando lo hacen, es un placer! Que haya en el deseo una tensión, y que reclame su descarga, de acuerdo. Pero es la tensión de una fuerza más que de una carencia, es una tensión dichosa, afirmativa, vital, que no tiene relación alguna con una frustración: es mucho más una experiencia de potencia y plenitud. ¡Cuán vivos están! ¡Cuán presentes están! ¡Cuán colmados se ven el uno por el otro, colmados aquí y ahora! En realidad no les falta nada y por eso se sienten tan bien, tan felices, y eso hay de tan fuerte en el amor que se hace, que se practica con amor, con placer: gozan de ellos mismos, el uno del otro, el uno gracias al otro, gozan de su deseo, de su amor; mas es otro deseo, ya que no le falta nada, mas es otro amor, ya que es dichoso. Y si estos dos amores pueden mezclarse, como cada uno ha experimentado, se vuelve a confirmar que son distintos. Hay amor que se padece, y es pasión; y hay amor que se hace o que se da, y es acción. ¿Dónde has visto que la erección sea una carencia? ¿Dónde has visto que todo amor exista en el dolor?

Podemos multiplicar los ejemplos. El padre no es padre, decía Sócrates, mientras no tiene un hijo.[64] Muy bien. Pero a partir

de entonces el padre ama a su hijo, que no le falta... Lo amaba antes de tenerlo, sin duda (en todo caso es posible), lo deseaba, lo esperaba, amaba al hijo que le faltaba, tenía la pasión por engendrar, el eros paternal... Amor imaginario: objeto imaginario. Amaba al hijo soñado, y esto sólo era el sueño de un amor. Sueño feliz, en tanto cuanto se imagina satisfecho, y después doloroso, si dura. ¡Cuánto sufrimiento, cuánta frustración si el hijo no llega! ¿Y si llega, si está ahí? ¿Dejará de amarlo, porque ya no falta? Puede suceder, pero no es, por cierto, lo más común. La mayoría de los padres aprenderá más bien a amarlo de otra manera, a amarlo de veras, es decir, tal cual es, tal como vive, tal cual crece, tal como cambia, tal como no falta... Es pasar del amor por el niño soñado al amor por el niño real, que no se extingue. Todos los padres saben que es necesario y difícil a un tiempo, que no hay amor (de lo real) sin una parte de duelo (de lo imaginario) y que en verdad no se pasa del uno al otro, del niño soñado al niño real, sino que los dos amores se mezclan, se suman, sin confundirse totalmente. Pues la imaginaciòn perdura. Porque la carencia persiste. Uno no se deshace así no más de Platón o de Eros. El padre, al igual que todos, y como diría Platón, desea "tener también en el porvenir"[65] lo que posee en el presente: así, desea lo que no tiene (pues el futuro, por definición, es ausencia) y que le falta. Desea que el niño cumpla sus esperanzas, lo que al niño no le interesa; que viva, sobre todo que viva, de lo cual la vida no se inquieta. Y ya tenemos al padre sumergido en el miedo y el temblor de la pasión: Eros lo domina y no lo suelta. ¿Qué padre sin esperanzas, qué padre sin angustias? ¿Pero quién no advierte que eso no es el todo de su amor, ni su mejor parte, ni la más vital ni la más verdadera ni la más libre ni la más dichosa? Pobre padre, pobre amor (¡y pobre hijo!) si sólo amara al hijo por venir, sólo la *conservación* del hijo, como diría Platón,[66] es decir aquello mismo de que puede privarlo la muerte en todo instante, aquello de lo cual lo privará necesariamente ("quiera el cielo", piensa el padre, "que sea por mi muerte"), de lo que lo priva ya, pues ama al hijo que falta, pues es el hijo que no existe, porque es el hijo como sueño y como nada, porque es el hijo de la angustia, una suerte de gran pozo en el ser

y la dicha, y ese nudo en la garganta y ese deseo súbito de llorar... Este amor existe, repitámoslo: es el amor apasionado del padre por su hijo, con sus esperanzas y temores, que lo encierra, como toda pasión, que arriesga encerrar también al hijo, que precipita a ambos a la angustia, a lo imaginario, a la nada... Ese amor existe, pero no es el único: el padre también ama al niño tal cual es, tal como no falta, tal como está presente, actual, al niño vivo, contra quien la muerte nada puede, ni la angustia ni la nada, al niño cuya fragilidad misma tiene algo indestructible o eterno, a pesar de la muerte, a pesar del tiempo, algo por entero simple y vivo que el padre a veces sabe acompañar sencillamente, y que le calma, le tranquiliza, sí, cosa extraña, le tranquiliza y regocija...

¿Qué podemos oponer a la angustia? Lo real. ¿A la carencia? La alegría. Sigue siendo amor, pero ya no Eros. ¿Qué, entonces?

¿Y con nuestros amigos? ¡Qué tristeza si sólo pudiéramos amarlos cuando están ausentes o nos faltan! Lo contrario es cierto, y eso distingue muy bien la amistad de la pasión: aquí no hay carencia ni angustia ni envidia; no hay sufrimiento. Amamos a nuestros amigos tales cuales son y cuando no faltan. Platón no escribió nada de valor sobre la amistad y esto no es casual. Aristóteles, en cambio, dijo lo esencial en dos libros sublimes de *La Etica a Nicómaco.* ¿Lo esencial? Que sin la amistad, la vida sería un error. Que es condición de la felicidad, refugio contra la desdicha, a la vez útil, agradable y buena, deseable "por sí misma" y que "consiste más en amar que en ser amado". Que no funciona sin una forma de igualdad que la precede o que instaura. Que vale más que la justicia, a la que incluye, que es a la vez su más alta expresión y su rebasamiento. Que no es ni carencia ni fusión, sino comunidad, reparto, fidelidad. Que los amigos se deleitan el uno en el otro y en su amistad. Que no se puede ser amigo de todos ni de muchos. Que la amistad más alta no es pasión sino virtud. Finalmente, y esto resume todo, que "amar [es] la virtud de los amigos".[67] De hecho sigue siendo amor (un amigo al que no se amara no sería un amigo), pero no es carencia, no es Eros. ¿Qué, entonces?

Necesitamos otra definición, y nos encontramos con Spinoza. El amor es deseo, sin duda, ya que el deseo es la esencia misma

del hombre.[68] Pero el deseo no es carencia: el deseo es potencia,[69] el amor es alegría.[70] De ahí tenemos que empezar, o recomenzar.

Se habla de potencia sexual, y eso señala algo importante. ¿Qué? Que el deseo, carezca o no de su objeto, no se puede reducir a esa carencia posible; que es también, y antes, una fuerza, una energía, una *potencia,* como dice en efecto Spinoza: es potencia de gozar y gozo en potencia. Y esto no sólo vale para el deseo sexual. Todo deseo, para Spinoza, es potencia para actuar o fuerza para existir ("*agendi potentia sive existendi vis*"),[71] potencia de vivir, entonces, y vida misma como potencia. ¿Qué placer habría si así no fuera? ¿Qué amor? ¿Qué vida? La muerte sería más fácil, y es necesario que algo nos aparte de ella. Si el hambre es falta de alimento, dolor entonces, el apetito es potencia de comer (incluso cuando no falta el alimento) y de gozar de lo que se come. Se dirá que el apetito es un hambre leve y que la carencia sigue siendo, en esto, esencial. No, porque los muertos no tienen hambre: el hambre supone la vida, la carencia supone la potencia. Reducir el deseo a carencia es confundir efecto y causa, resultado y condición. El deseo está antes, la potencia está antes. Al anoréxico le falta algo, no a quien come con ganas. El melancólico carece de algo, no quien ama la vida con todas sus fuerzas. Al impotente le falta algo, no al amante dichoso y dispuesto. Por otra parte, ¿quién no ha conocido, en una vida de cierta duración, sus momentos de disgusto, de depresión, de impotencia? ¿Qué nos faltaba entonces? No siempre un objeto ni la carencia de ese objeto (ya que podía estar allí o no estarlo, ofrecido o no a nuestro deleite). ¡Faltaba el deseo, faltaba el gusto, faltaba la fuerza para gozar o amar! No falta el deseo: a veces el objeto falta (frustración) o aburre (repugnancia).[72] La carencia no es la esencia del deseo; es su accidente o su sueño, la privación que lo irrita o el fantasma que se inventa.

Así como hay deseos diferentes para objetos diferentes, debe haber también –si el amor es deseo– amores diferentes para diferentes objetos. Se puede amar el vino y la música, una mujer

o el país, los hijos o el trabajo, Dios o el poder... La lengua francesa, que suele ser alabada por su claridad analítica, aquí demuestra inteligencia sintética, que se encuentra por lo demás en muchos otros idiomas.[73] El amor por el dinero, la buena comida, el de un hombre o de una mujer, el que se tiene a los padres o a los amigos o a sí mismo, por un cuadro o por un libro, una región, un país, el amor que se hace, el amor que se da, el amor al campo o a un paisaje, el amor de la verdad o de la justicia, del deporte, del cine, del poder, de la gloria... tienen algo en común, que justifica la unicidad de la palabra: el placer, como dice Stendhal, o la alegría, como dice Spinoza, que esos objetos nos procuran o nos inspiran. "Amar", escribe Stendhal, "es sentir placer de ver, tocar, sentir con todos los sentidos y tan cerca como sea posible a un objeto amable y que nos ama".[74] Suprime la última cláusula relativa, que sólo vale para las relaciones interpersonales, agrega que también se puede gozar con el mero pensamiento de esos objetos (porque se puede amar a los ausentes y a las abstracciones), y tendrás una definición pasable del amor: amar, es sentir placer al ver, tocar, sentir, conocer o imaginar. La extrema generalidad de esa definición –que algunos considerarán excesiva– deriva, en francés, de la polisemia de la palabra, o mejor dicho, de la pluralidad de sus referentes. Una definición sólo vale por lo que permite o aclara y cada uno es dueño de su vocabulario, sin que haya que violentar el idioma. Por mi parte, propondría la definición siguiente, que me parece a la vez más simple (en comprensión) y más vasta (en extensión) que la de Stendhal, a la que recorta y prolonga: *amar es poder gozar o regocijarse de algo*. Así, el que ama la música, por oposición a quienes deja indiferentes o fastidia. Así, el que ama a las mujeres, o a determinada mujer, por oposición al que goza (amor físico) o se deleita (amor espiritual, que puede darse junto con el otro) de mejor grado con los hombres o, a semejanza de los comensales de *El Banquete*, con los jóvenes... Los objetos de amor son innumerables, así como las causas de placeres y alegrías, o las maneras de amar (todas distintas) que esos objetos suscitan o autorizan. Amo la música de Mozart, amo la Bretaña, amo a esta mujer, amo a mis hijos, a mis amigos... Imaginemos que

nada de ello me falta: estoy en Bretaña con mis mejores amigos, con mis hijos, con la mujer que amo, escuchando música de Mozart... ¿Cuál es el factor común en esos amores diferentes? Sin duda no es la privación o la satisfacción de una carencia. Mozart, Bretaña no están, por decirlo así, nunca ausentes, y mis amigos, salvo en el caso de largas separaciones, tampoco: su existencia, aun de lejos, basta para alegrarme. El factor común en todos esos amores es la alegría en mí, una potencia de gozar o deleitarme (de gozar *y* de regocijarme) de algo que puede faltar a veces (si falta una mujer, amigos, hijos...), pero cuyo faltar no es su esencia ni contenido, ni siquiera su condición (porque en el ejemplo citado amo precisamente lo que no me falta). Se dirá que todo esto no es erótico... Sea, si pensamos en Eros o en Platón y en lo anodino de mi ejemplo. Pero los amantes saben cuán sensual, voluptuoso e intenso puede ser hacer el amor en la alegría y no en la carencia, en la acción y no en la pasión, en la potencia colmada antes que frustrada; saben que desear el amor que se *hace* es entonces mejor que desear aquel que se sueña, que no se hace y nos atormenta...

La definición que acabo de proponer debe mucho a otra, de Spinoza, que dice así: "*el amor es una dicha que acompaña a la idea de una causa externa*".[75] Amar es deleitarse, o, más exactamente (ya que el amor supone la idea de una causa) *deleitarse de.* Gozar o deleitarse, decía: pero el placer sólo es un amor en el sentido más intenso del término, si deleita el alma, y ése es el caso, precisamente, en las relaciones interpersonales. La carne está triste cuando no hay amor o cuando sólo se ama la carne. Y ello da la razón a Spinoza: el amor es ese gozo que se agrega al placer, que lo ilumina, lo refleja en el espejo del alma, lo anuncia, lo acompaña o lo sigue cual una promesa o un eco de felicidad. ¿Es ése el significado ordinario de la palabra? Me parece que sí, o que por lo menos recorta un aspecto esencial, su mejor parte. Si alguien te dice, "estoy alegre por la idea de que existes", o, quizás, "me alegro cuando pienso que existes", o también, "hay una alegría en mí, y su causa es la idea de que existes..." te parecerá una declaración de amor, y tendrás razón. Pero también tendrás mucha suerte, no sólo porque una declaración de

amor espinocista no se le hace a cualquiera, sino sobre todo porque es una declaración de amor, oh sorpresa, que no te pide nada... Entiendo que cuando se dice “te amo” tampoco parece pedirse nada. Sin embargo todo depende del tipo de amor de que se trate. Si es carencia, decir “te amo” es pedir, y no sólo que el otro te responda “yo también”: *es pedir el ser del otro*, porque lo amas y te hace falta y porque toda carencia, por definición, quiere poseer.[76] Para la persona que amas, tu amor se torna carga, angustia, prisión... Deleitarse, por el contrario, es no pedir nada. Es celebrar una presencia, una existencia, una gracia... ¡Qué soltura para ti y para el otro! ¡Qué libertad! ¡Qué dicha! No es pedir, es agradecer; no es poseer, es deleitarse y gozar. No es carencia, es gratitud. ¿Quien no agradece cuando ama? ¿A quién no le gusta declarar su amor cuando está dichoso? Y por eso mismo es don, es ofrenda, es gracia recíproca. ¿A quién no le gusta ser amado? ¿Quién no se alegra de la alegría que procura? El amor nutre al amor y lo redobla,[77] siempre más intenso, más ligero, más *activo*, diría Spinoza,[78] cuanto menos carente. Esa levedad tiene un nombre: la alegría. Y una demostración: la felicidad de los amantes. Te amo: gozo de que existas.

En su forma espinocista, ese tipo de declaración puede parecer un poco rara. ¿Pero qué importa la forma y qué importa el espinocismo? Hay otras maneras, más sencillas, más frecuentes, de decir lo mismo. Por ejemplo, ésta: “*Gracias por existir, gracias por ser lo que eres, gracias por no faltar en lo real...*” Es una declaración de amor colmado. O sencillamente una mirada, una sonrisa, una caricia, una alegría... La gratitud, dije, es la dicha de amar.[79] Digamos más: es el amor mismo, en cuanto dicha. ¿Qué podría faltarle, y por qué, ya que se alegra de lo que es, ya que es la alegría misma? En cuanto a la “voluntad del amante de unirse a la cosa amada”, escribe Spinoza criticando la definición cartesiana, “ella no expresa la esencia del amor sino su propiedad” (por lo demás de manera harto oscura y equívoca):

> “Hay que observar”, precisa Spinoza, “que al decir que esa propiedad consiste en la voluntad que el amante tiene de unirse a la cosa amada, no entiendo por voluntad un consentimiento o una delibe-

ración, es decir una decisión libre [porque no existe el libre arbitrio: nadie puede decidir amar o desear], ni siquiera un deseo de unirse a la cosa amada cuando está ausente, o de perseverar en su presencia cuando está allí; el amor puede concebirse, en efecto, sin uno u otro de estos deseos [es decir, sin carencia]; pero por voluntad entiendo el contento del amante a causa de la presencia de la cosa amada, contento por el cual la alegría del amante se fortalece o por lo menos se alimenta".[80]

El amor, en cuanto tal, no carece de nada. Su objeto puede estar ausente, por supuesto, pero por motivos externos o contingentes: la partida del amado, su ausencia, quizás su muerte... ¡Pero no lo ama por eso! A veces el amor está frustrado, sufriente, de duelo. ¿Cómo no sentirme desdichado si desaparece la causa de mi alegría?[81] Pero el amor está en el gozo, incluso herido, aun amputado, aun atrozmente doloroso cuando se arranca, y no en la ausencia que lo desgarra. No amo lo que me falta, pero a veces me falta lo que amo. El amor está primero, la dicha está primero. O mejor, el deseo está antes, la potencia está antes, de lo cual el amor, en el reencuentro, es la afirmación dichosa. ¡Adiós Platón y su demonio! ¡Adiós Tristán y su tristeza! El amor, considerado en su esencia, es decir, según lo que es, nunca es desdichado.

Tampoco hay felicidad sin amor. Si el amor es una alegría que acompaña a la idea de su causa, si todo amor es dichoso entonces en esencia, la idea recíproca es igualmente verdadera: toda alegría tiene una causa (como todo lo que existe),[82] toda alegría es por lo tanto amante, por lo menos de manera virtual (una alegría sin amor es incomprensible: ignorante, oscura, trunca), y lo es en efecto cuando está consciente a pleno de sí misma y, en consecuencia,[83] de su causa. Así, el amor parece la transparencia de la dicha, su luz, su verdad conocida y reconocida. Ese es el secreto de Spinoza y de la sabiduría: sólo hay amor de alegría, no hay más alegría que la de amar.

Me acusarán de embellecer demasiado el cuadro... No es así. Trazo un bosquejo, tal como lo hice para Platón, pero no traiciono ni adorno. Si en él no reconocemos los colores más matizados, más confusos, más borrosos de nuestra vida, es porque dicha

y tristeza se entremezclan, por cierto, y no dejamos de vacilar, de oscilar, de fluctuar entre esos dos afectos, entre esas dos verdades (la de Platón y la de Spinoza), entre carencia y potencia, entre esperanza y gratitud, entre pasión y acción, entre religión y sabiduría, entre el amor que sólo desea lo que no posee y quiere poseer (*eros*), y el que tiene todo lo que desea porque sólo desea lo que es, de lo cual se deleita y goza. ¿Cómo podemos llamarlo?

En francés (y en castellano) es *amor:* amar un ser es desear que sea cuando es (de otra manera sólo se lo esperaría), es gozar de su existencia, de su presencia, del placer y la alegría que ofrece. Pero la misma palabra vale también, ya lo vimos, para la carencia y la pasión (*eros*) y ello genera confusiones. El griego es más claro, y utiliza sin vacilar el verbo *philein* (amar, cualquiera sea el objeto de este amor) y, especialmente en las relaciones interpersonales, el sustantivo *philia.* ¿Amistad? Sí, pero en el sentido más amplio del término, también el más intenso y más elevado. Para Aristóteles el modelo de amistad es en primer lugar la "alegría que el amor por los hijos procura a las madres";[84] también es el "amor [*philia*] entre marido y mujer", especialmente cuando "ambos cifran su alegría en la virtud del otro";[85] es asimismo el amor paterno, fraterno o filial,[86] pero también el amor de los amantes, que eros no podría contener ni agotar;[87] finalmente, es la amistad perfecta, la de los hombres virtuosos, aquellos que "desean el bien a sus amigos por amor", lo que los convierte en "amigos por excelencia".[88] Digámoslo: *philia* es el amor que en diferentes modalidades se genera entre humanos[89] cuando no se reduce a la carencia o a la pasión (*eros*). La palabra tiene entonces una extensión más restringida que la francesa (y castellana) "amor" (que puede valer hasta para un dios),* pero es más amplia que nuestra "amistad" (que no se usa entre padres e hijos, por ejemplo). Digamos que es el amor-alegría en la medida en que es recíproco, o puede serlo: es la dicha de amar y ser amado,[90] la benevolencia mutua o susceptible de serlo,[91] la vida compartida,[92] la opción asumida, el placer y la confianza recípro-

* En francés también vale para los objetos y los animales. (N.del T.)

cos,[93] es, en pocas palabras, el amor-acción,[94] opuesto al amor-pasión (*eros*) con el cual nada impide, sin embargo, que pueda coexistir. ¿Qué amantes, si son felices juntos, no son amigos? ¿Y de qué otro modo podrían ser felices? Aristóteles entiende que el "amor [*philia*] entre marido y mujer" es una de las formas de la amistad, sin duda la más importante (porque el "hombre es un ser naturalmente inclinado a formar una pareja, incluso más que a formar una sociedad política"), y que incluye por supuesto la dimensión sexual.[95] Ello me autoriza a retomar el término *philia* para distinguir, incluso en nuestra vida amorosa, el amor-alegría (el amor según Spinoza) del amor-carencia (el amor según Platón), y también a retomar esta fórmula tan espinocista de Aristóteles: "*Amar es alegrarse*".[96] Esto no vale para la carencia y basta para marcar la diferencia.

Por lo menos en teoría. En la práctica los dos sentimientos pueden mezclarse, y se mezclan casi siempre, sobre todo entre hombres y mujeres. Uno puede regocijarse (*philia*) de eso mismo que nos falta (*eros*), desear poseer (*eros*) aquello cuya existencia es ya una dicha (*philia*), es decir, amar al mismo tiempo apasionada y alegremente. Esa situación no es infrecuente, e incluso es el destino cotidiano de las parejas... sobre todo cuando empiezan. Estar enamorado es, casi siempre, carecer, desear poseer, sufrir de no ser amado, temer no serlo más, cifrar la felicidad en el amor del otro, la presencia del otro, la posesión del otro. ¡Y cuánta felicidad hay efectivamente en ser amado, en la posesión y el goce de aquello mismo que nos falta! Es sin duda la vivencia más intensa, aparte el horror, y quizás la mejor aparte de la sabiduría. La pasión feliz: primavera de las parejas, su juventud, su ávida alegría de enamorados que se besuquean en los bancos públicos, como decía Brassens y que son en efecto tan simpáticos, como él también decía, por esa mezcla conmovedora de entusiasmo y necedad... ¿Pero cómo podría durar esa primavera? ¿Cómo podría uno carecer durante mucho tiempo de lo que posee (o, dicho de otro modo, carecer de lo que no se carece), amar apasionadamente a aquél o aquélla cuya vida cotidiana se comparte por años, continuar idolatrando a quien se conoce tan bien, cómo soñar lo real, cómo seguir *enamorado*, en una palabra,

y qué palabra, de su cónyuge? La *cristalización*, por hablar como Stendhal, es un estado inestable, que sobrevive mal a la estabilidad de la pareja. Al principio todo parece maravilloso en el otro; después, el otro se nos muestra tal cual es. Nos recuerda esa canción de Claude Nougaro: "*Quand le vilain mari tue le prince charmant...*" (cuando el marido villano mata al príncipe encantado). Sin embargo, es la misma persona, pero una soñada, esperada, ausente... y la otra desposada, frecuentada, poseída, presente. El príncipe encantado es sólo el marido que falta, y el marido es el príncipe con quien se ha contraído matrimonio y que ya no falta. Uno brilla por su ausencia, el otro se opaca por su presencia. Breve intensidad de la pasión, larga morosidad de las parejas... Nietzsche vio bien que el matrimonio, aunque podía ser una aventura exigente y bella, sólo era con mayor frecuencia mediocridad y bajeza:

> "¡Lamentable miseria del alma de a dos! ¡Basura del alma de a dos! ¡Penoso bienestar de a dos! [...]
>
> "Partió como un héroe en busca de verdades; sólo capturó una pequeña mentira edulcorada. A eso llama su matrimonio [...]
>
> "Muchas locuras breves es lo que llamas amor. Y a esas breves locuras el matrimonio pone fin mediante una prolongada estupidez."[97]

Es la señora Tristán, o la señora Romeo, o la señora Bovary, que habitualmente de año en año se irán pareciendo más y más. El marido sólo piensa cada vez más en sexo y trabajo y cada vez menos en el amor y en su mujer, excepto por las preocupaciones que le aporta, por sus estados de ánimo, sus reproches, sus humores... El querría paz y placer; ella, felicidad y pasión. Y cada uno recrimina al otro por no ser, o no ser más, lo que había esperado, deseado, amado, y lamenta que sólo sea lo que es... ¿Cómo podría ser otra cosa, y de quién es la culpa si la pasión sólo es un sueño y algún día hay que despertar? "La amaba por su misterio", se dice él. Es confesar que la amaba porque no la conocía, y que ya no la ama, pues la conoce..." Se ama a una mujer por lo que no es, se la abandona por lo que es", decía Gainsbourg. Suele ser verdad, y vale también para los hombres.

Hay más verdad, casi siempre, en el desamor que en el amor, por lo menos en este tipo de amor que se fascina con el misterio de lo que ama, de lo que no comprende y le falta. Curioso amor, que sólo ama lo que ignora.

Pero intentemos comprender lo que sucede en las otras parejas, ésas que más o menos tienen éxito, que dan más bien envidia, que parecen dichosos de amarse, y de amarse todavía, y para siempre... ¿Pasión intacta, hoy más que ayer y mucho menos que mañana? No lo creo en absoluto, y aunque sucediera a veces, o pudiera suceder, sería tan raro, tan milagroso, tan independiente de nuestra voluntad que no se podría fundar en ello ninguna opción de vida y ni siquiera una esperanza razonable. Por otra parte, no corresponde a la realidad de las parejas en cuestión, que nada tienen de pichones, y a quienes haríamos reír si alguna vez los comparáramos con Tristán e Isolda... Sencillamente, esos amantes siguen deseándose, y si han vivido juntos durante años, se trata de potencia, por cierto, más que de carencia, de placer más que de pasión; han sabido transformar en alegría, dulzura, gratitud, lucidez, confianza, en felicidad de estar juntos, en *philia*, la gran locura amorosa de sus comienzos. ¿Y la ternura? Es una dimensión de su amor, mas no la única. También están presentes la complicidad, la fidelidad, el humor, la intimidad del cuerpo y del espíritu, el placer visitado y revisitado ("el amor realizado del deseo que siguió siendo deseo", como dice Char); está la bestia aceptada, domesticada, triunfante y vencida a la vez, están esas dos soledades tan próximas, tan atentas, tan respetuosas, como habitadas una por la otra, como sujetas una por la otra, está la alegría ligera y sencilla, la familiaridad, esa evidencia, esa paz, hay esa luz, la mirada del otro, su silencio, su escucha, esa fuerza de ser dos, la apertura de ser dos, la fragilidad de ser dos... ¿Ser uno sólo? Hace tiempo que renunciaron a ello, si alguna vez lo creyeron. Aman demasiado su dúo, con sus armónicas y sus contrapuntos, sus ocasionales disonancias, como para querer transformarlo en un monólogo imposible... Pasaron del amor loco al amor sabio, digamos, y sería loco quien viera en ello una pérdida, una mengua, una banalización, cuando es por el contrario un ahondamiento, una plusvalía de amor, de ver-

dad, y la genuina excepción de la vida afectiva. ¿Hay algo más fácil que amar un sueño? ¿Algo más difícil que amar la realidad? ¿Más fácil que querer poseer? ¿Más difícil que saber aceptar? ¿Hay algo más fácil que la pasión y algo más difícil que la pareja? Enamorarse está al alcance de cualquiera. Amar, no.

Durante un coloquio sobre el amor, oí esta confesión sorprendente: "prefiero vivir una pequeña pasión que una gran amistad".[98] ¡Tristeza de la pasión, egoísmo de la pasión, estrechez de la pasión! Es amarse sólo a sí mismo, a su propio amor (no al otro, sino al amor que sentimos por el otro), a sus pequeñas palpitaciones narcisistas; los amigos, relegados al papel de tapar agujeros entre dos pasiones, y el mundo, reducido a un solo ser, una sola mirada, un corazón. Hay monomanía en la pasión, como una embriaguez de amar, que hace su fuerza, su belleza, su grandeza, mientras dura. Sin duda hay que vivirla cuando se la encuentra. Todo amor es bueno, y éste, el más fácil, nos enseñará tal vez a amar mejor y más. ¿Hay algo más ridículo que condenar la pasión? No tiene sentido cuando está presente, no tiene objeto cuando no lo está. Vivirla, entonces, pero sin dejarse engañar totalmente ni quedar aprisionado, si es posible. ¿Pero por qué no habría de ser posible? La verdad es que no hay que elegir entre pasión y amistad; se pueden vivir las dos –la experiencia lo prueba–, pues la pasión no nos impone olvidar a los amigos y ella misma sólo tiene porvenir en la muerte, en el sufrimiento, en el olvido, en el rencor... o en la amistad. La pasión no dura, no puede durar: el amor debe morir o cambiar. Quien intenta ser fiel a la pasión a toda costa, traiciona el amor, el devenir y la vida, que no se puede reducir a algunos meses de pasión dichosa (o a varios años de pasión desdichada...). Además, someter el amor al descontrol de la pasión es ser infiel con los que se ama, incluso apasionadamente. Denis de Rougemont propone la fórmula siguiente: "Estar enamorado es un estado; amar, un acto".[99] Ahora bien, un acto es fruto de la voluntad por lo menos en parte, y se lo puede desear, prolongar, mantener, asumir. ¿Pero un *estado*? La promesa de seguir enamorado es una contradicción en los términos; como garantizar que se va a seguir siempre con fiebre o enloquecido. Todo amor que se com-

promete, en lo que sea, debe comprometer algo más que la pasión.

Observo que el lenguaje moderno, como sucede a menudo, da la razón a Aristóteles. ¿Cómo designar, en una pareja no casada (cuando se habla a un tercero), a aquél o aquélla cuya vida se comparte? ¿Mi compañero, mi compañera? Suena a *boy-scout,* y el término está pasado de moda. ¿Mi concubino, mi concubina? Estaría bien para el estado civil o los impuestos. ¿Mi *partner*? ¡Qué horror! ¿Mi amante, mi querida? Ello supone ordinariamente otra pareja, a la que se traiciona. ¿Entonces? Al interior de la pareja el nombre basta, o se dice "mi amor", como todo el mundo. ¿Y cuándo hay que hablar afuera, con alguien a quien el nombre no aclararía nada? A menudo se dice "*mi amigo, mi amiga*", y todos entienden. El amigo o la amiga es a quien se ama; y si se usa en singular, cual un absoluto, es aquél o aquélla cuya vida se comparte o por lo menos con quien se hace el amor no una vez o de tarde en tarde sino regularmente y durante la larga (o menos larga) duración de la pareja... ¿Cómo no había de mezclarse la amistad, al filo de los años, con el deseo? ¿Cómo no habría de substituirse, poco a poco, a la pasión devoradora (o simplemente al estado amoroso) que la precedió y preparó? Eso también vale en el matrimonio, cuando es feliz, y sólo los usos lingüísticos lo tornan menos manifiesto. Se habla del otro diciendo "mi mujer", "mi marido", más que "mi amigo(a)". ¡Felices las parejas casadas para quienes esto sólo es cuestión de costumbre, una palabra distinta para decir lo mismo! ¿Qué cosa? El amor realizado y no el amor soñado. Recuerdo emocionado a una mujer de más de cuarenta años que me decía, hablando del hombre con quien vivía desde hacía más de diez y que le había dado dos hijos que criaban juntos: "ya no estoy enamorada de él, sin duda, pero aún lo deseo, y además es mi mejor amigo". En esta confesión reconocí, por fin dicha claramente, la verdad de las parejas cuando son dichosas, y también una experiencia, sea dicho al pasar, muy intensa, dulce y turbadora sexualmente... Quienes nunca han hecho el amor con su mejor amiga(o) ignoran algo esencial sobre el amor y sobre los deleites del amor, sobre la pareja y la sensualidad de la pareja. El mejor amigo, la

mejor amiga, es a quien más amamos, pero sin carencias, sin sufrimiento, es el, o la, que elegimos sin que nos falte, sin sufrir, sin padecer (*pâtir*, de donde viene pasión), a quien mejor conocemos y mejor nos conoce, con quien podemos contar y compartir recuerdos, esperanzas y temores, dichas y penas... ¿Cómo no ver que éste es el caso en una pareja, casada o no, que ha durado un tiempo unida, y no sólo por el interés o la comodidad, de una pareja amante y veraz y fuerte? Es lo que Montaigne llamaba, bellamente, "amistad marital";[100] y no conozco pareja feliz –aparte los ardores del comienzo– que esta categoría no describa mejor que la categoría de carencia, pasión o amor loco.

Las adolescentes que me lean (si las hay) verán en esto una decepción, un desabrimiento, un retroceso... Pero las mujeres que han recorrido el camino saben que no es así, o que sólo es un retroceso en relación a sueños, a los que –si queremos verdaderamente avanzar– es mejor renunciar. Más vale un poco de amor genuino que mucho amor soñado; más una pareja verdadera que una pasión soñada. Más vale algo de dicha real que una ilusión feliz. ¿En nombre de qué? En nombre de la buena fe (como amor de la verdad), y en nombre de la vida y la felicidad, pues la pasión no dura pues no puede durar o sólo dura mientras es desdichada... "Pasión quiere decir sufrimiento, cosa padecida, preponderancia del destino sobre la persona libre y responsable. Amar el amor más que el objeto de amor, amar la pasión por sí misma, desde el *amabam amare* de San Agustín hasta el romanticismo moderno, es amar y buscar el sufrimiento",[101] es manifestar "una preferencia íntima por la desdicha", por otra vida, que sería la "verdadera vida", como dicen los poetas, la que está en otra parte, siempre más allá, pues es imposible, pues sólo existe en la muerte.[102] ¡Cuánto hay que temer a la vida para preferir la pasión! ¡Cuánto hay que temer a la verdad para preferir la ilusión! La pareja, cuando es feliz (más o menos feliz, es decir, feliz) es espacio de verdad, de vida compartida, de confianza, de intimidad dulce y apacible, de recíprocas alegrías, de gratitud, de fidelidad, de generosidad, de humor, de amor... ¡Cuántas virtudes para conformar una pareja! Mas son virtudes dichosas o que pueden serlo. Sin contar que también el cuerpo

encuentra allí abundancia de placeres, de audacias, de descubrimientos que para muchos sólo son posibles en la pareja. Y luego están los hijos, que están allí, que para ellos están hechas las parejas –al menos fisiológicamente–, que las justifican.

Es necesario decir algo al respecto, pues la familia es el porvenir de la pareja, casi siempre, por tanto el futuro del amor y su comienzo. ¿Qué sabríamos del amor si no nos hubieran amado antes a nosotros? ¿De la pareja, sin la familia? Si todo amor es amor de transferencia, como piensa Freud, todo amor es recibido antes de ser dado o, para decirlo mejor (ya que no es el mismo amor ni se vuelca sobre el mismo objeto): la gracia de ser amado precede a la gracia de amar y la prepara. Esta preparación, y su mayor victoria, es la familia, a pesar de sus fracasos. "¿Familias, os odio?"[103] Es serles fiel, si es en nombre del amor –en nombre de un amor más amplio, más abierto, más generoso, más libre–. Porque sin duda se debe amar fuera de la familia, fuera de sí, fuera de todo. Pero la familia lo permite, lo impone (por la prohibición del incesto) y resulta de ello (por una nueva pareja y nuevos hijos). Freud no dijo otra cosa. Primero la madre y el niño, primero el amor recibido, prolongado, sublimado, a la vez prohibido (como *eros*) y rescatado (como *philia*), primero la carne y el fruto de la carne, primero el niño protegido, preservado, educado. "Finalmente", decía Alain, "la pareja salvará al espíritu".[104] Sí, pero por fidelidad al niño que fueron y que tal vez hagan. Por el hijo entonces (o la hija) y para él, que no salva a la pareja, pero que es salvado por ella, porque se desea salvarlo, y sólo se le salva, en efecto, perdiéndolo. Es la ley de hierro de la familia y la regla de oro del amor: "*Dejarás a tu padre y a tu madre*"...[105] No se hacen hijos para poseerlos y guardarlos: se los hace para que se marchen, para que nos dejen, para que amen afuera y de otro modo, para que hagan hijos que los dejarán a su vez, para que todo muera, para que todo viva, para que todo continúe... La humanidad empieza allí, y allí, de generación en generación, se reproduce. Las madres, que me importan más que las adolescentes, lo saben bien.

Los escolásticos distinguían el amor de concupiscencia o de codicia (*amor concupiscentiae*) del amor de benevolencia o, como

también lo llama Santo Tomás, de amistad (*amor benevolentiae sive amicitiae*).[106] Sin agotar totalmente la oposición *eros/philia*, tal cual he intentado pensarla, se puede decir que el amor concupiscente es fiel a Platón ("cuando un ser carece de algo y lo encuentra, lo codicia"),[107] así como el amor benevolente es fiel a Aristóteles (para quien, recuerda Santo Tomás, "amar es desear el bien a alguien").[108] El amor, explica Santo Tomás, se divide así "en amor amistoso y amor codicioso: un amigo, en sentido propio, es aquél a quien deseamos el bien; y se habla de codicia en relación con lo que deseamos para nosotros".[109] En suma, el amor codicioso o concupiscente, sin ser forzosamente culpable, es un amor egoísta: es amar al otro por el bien propio. El amor benevolente o amistoso, en cambio, es generoso: es amar al otro por el bien suyo. Santo Tomás no ignora que ambos se pueden mezclar, y en efecto se mezclan en la mayoría de nuestros amores.[110] Sin embargo, la diferencia –que la mezcla supone y confirma– se mantiene. Amo las ostras y amo a mis hijos. No es el mismo amor en los dos casos: a las ostras no las amo por su bien;* tampoco amo a mis hijos sólo por mi bien. Ningún amor humano, por cierto, está desprovisto de codicia. Pero sucede que la codicia reine sola (cuando amo el dinero, las mujeres...) y el amor, incluso intenso, está entonces en su punto más bajo. También es posible que a la codicia se agregue la benevolencia (cuando amo a mis hijos, a mis amigos, a la mujer que amo...), y entonces el amor es tanto más alto cuanto más se desarrolla la benevolencia. Aristóteles se emociona ante esas madres que deben abandonar a sus hijos al nacer, por el bien de ellos, y que continúan amándolos durante toda la vida sin que ellos las conozcan, que los amarán en pura pérdida o desesperadamente, deseándoles el bien por sobre el propio, incluso dispuestas a sacrificar –en tanto cuanto sean capaces de distinguirlos– éste por aquél.[111] Es pura benevolencia y esto es bello ("es bello hacer el bien sin esperanza de ser recompensado").[112] Pero no es la norma. Más frecuente es que benevolencia y codicia se entremezclen, tanto mejor para todos los que

* "Ce n'est pas pour le bien des huîtres que je les aime". En francés se "aman" cosas, alimentos, bebidas... (N. del T.)

no son santos, es decir para todos nosotros, pues eso nos permite buscar nuestro bien y hacerlo un poco, mezclar altruismo y egoísmo, ser amigos de nuestros amigos (cuyo bien deseamos) y de nosotros mismos (porque también deseamos el bien para nosotros).[113] Así sucede en la pareja: nada hay más natural que amar (*philia*) a la mujer o al hombre que se desea ávidamente (*eros*), nada más normal que desear el bien a aquélla, o aquél que nos hace bien, que amar con benevolencia y alegría a quien gozamos de modo concupiscente, que ser amigo, entonces, de aquella o aquel que codiciamos o poseemos... *Eros* y *Philia* se mezclan casi siempre, y a esto llamamos una pareja o una historia de amor. Eros se gasta, sencillamente, a medida que se satisface, o más bien (toda vez que el cuerpo tiene sus exigencias y sus límites), *eros* sólo renace para morir de nuevo, y vuelve a renacer para volver a morir, cada vez con menos violencia, menos pasión, menos carencia (cada vez menos *eros*, lo que no significa menor potencia o placer), mientras *philia*, por el contrario, en una pareja feliz, no cesa de reforzarse, de ahondarse, de desplegarse, y así debe ser. Es la lógica de la vida, es la lógica del amor. Al principio uno sólo se ama a sí mismo: el amante se lanza sobre la amada como el recién nacido sobre el pecho materno, como el lobo sobre el cordero. Carencia: concupiscencia. El hambre es un deseo; el deseo, un hambre. Es el amor que aferra, el amor que devora. *Eros*: egoísmo. Más tarde se aprende (en la familia, en la pareja) a amar un poco al otro por sí mismo: alegría, amistad, benevolencia. Es pasar del amor carnal, como dice San Bernardo, al amor espiritual, del amor de sí al amor del otro, del amor que toma al amor que da, de la concupiscencia a la benevolencia, de la carencia a la alegría, de la violencia a la dulzura: de *eros* a *philia*.

Hay aquí una ascensión, similar a la de *El Banquete*, la ascensión del amor, y por amor. Porque sin duda el amor carnal está primero, y así lo vio San Bernardo de Claraval: "como la naturaleza es demasiado frágil y débil, la necesidad le ordena ponerse primero al servicio de sí misma. Es el amor carnal: el hombre empieza amándose a sí mismo por el mero amor de sí, como dice San Pablo: *La parte animal llegó primero, y en seguida vino la*

parte espiritual. No es un mandamiento, sino un hecho propio de la naturaleza".[114] Y de esa naturaleza animal habrá que elevarse, según San Bernardo, al segundo grado del amor (amar a Dios por el bien de uno mismo), después al tercer grado (amar a Dios por El mismo), y por último al cuarto (sólo amarse para Dios)...[115] Ese camino ya no es el nuestro. Sin embargo, dice algo importante: que el cuerpo es el punto de partida obligado desde el cual el espíritu se eleva o se inventa. Es un camino de amor, y el amor mismo como camino. Al principio uno sólo se ama sí mismo o para sí (cuando se ama aquello de que se carece). En todos nosotros sobrevive un recién nacido, que busca un seno, que lo codicia, que desearía conservarlo para siempre... Pero no se puede. Pero no se debe. La prohibición del incesto, por el interdicto que plantea, nos obliga a amar de otra manera, a amar aquello mismo que no podemos poseer, tomar, consumir, aquello mismo que no podemos gozar: otro amor nace de esta sumisión (primero impuesta) del deseo a la ley, y es el amor mismo. Porque el deseo está antes, repitámoslo, la pulsión está antes, pues vivimos primero en la carencia: eros está antes. En el principio, como dice Freud, sólo hay *eso:* un cuerpo viviente y ávido. Pero, en un mundo humano, ese pequeño mamífero comprueba que algo lo precede, lo acoge, lo protege, que un seno está allí para calmar su deseo, para su placer, y es más que un seno, más que un placer. ¿Qué? El amor, el amor que codicia (¿qué madre no ha deseado un hijo para su bien propio?), pero también el amor que da (¿qué madre no pone el bien del hijo por sobre el propio?). *Eros,* entonces, pero además *philia,* inextricablemente mezclados, abrazados, confundidos y sin embargo diferentes: pues ésta nace de aquél, pues la benevolencia nace de la concupiscencia, pues el amor nace del deseo, del cual es la sublimación gozosa y colmada. Este amor no es una pasión, señala santo Tomás siguiendo a Aristóteles, sino una virtud:[116] querer el bien de otro es el bien mismo.

Observa a la madre y al recién nacido. ¡Qué avidez en el niño! ¡Qué generosidad en la madre! En él sólo hay deseo, pulsión, animalidad. En ella, apenas si se distinguen, tan transfigurados están por el amor, la dulzura, la benevolencia... Eso empieza

en los animales, me parece, en todo caso en los mamíferos, pero la humanidad ha ido, en este aspecto, más lejos que ninguna otra especie conocida. La humanidad se inventa allí, al inventar el amor, o más bien, al reinventarlo. El niño toma; la madre da. En él, el placer; en ella, la alegría. *Eros* está primero, dije, y en efecto: ya que toda madre fue hija. Pero el amor nos precede casi siempre (pues todo niño es de una madre), y nos enseña a amar.

La humanidad se inventa allí, el espíritu se inventa allí, y es el único Dios, y es un Dios de amor. Alain, como buen ateo que era, y precisamente por ser ateo, supo decirlo como es debido:

> "Ante el niño no hay duda. Hay que amar el espíritu sin esperar nada del espíritu. Sin duda existe una caridad del espíritu consigo mismo y es el pensar. Pero contempla la imagen; contempla a la madre.
>
> "Contempla más al niño. Esta debilidad es Dios. Esta debilidad, que necesita de todos nosotros, es Dios. Este ser que cesaría de existir si no le cuidáramos, es Dios. Tal es el espíritu, ante quien la verdad es todavía un ídolo. Porque la verdad se ha visto deshonrada por el poder; César la contrata y le paga bien. El niño no paga; pide y pide. El espíritu no paga, y ésa es su norma severa; nadie puede servir a dos amos. ¿Pero cómo decir que hay una verdad de lo verdadero, que jamás puede desmentir la experiencia? Esa madre, mientras menos pruebas tenga, más se aplicará a amar, a ayudar, a servir. Esa verdad del hombre, que lleva en brazos, quizás no será nada existente en el mundo. Sin embargo ella tiene razón y seguirá teniéndola, aunque el niño no lo reconozca".[117]

Sí. Pero eso el niño no lo sabe; sólo lo aprenderá aprendiendo a amar.

Agapé

¿Es eso todo? Bueno sería si pudiera ser así, si el deseo y la alegría bastaran para el amor, si el amor se bastase a sí mismo... Mas no hay tal: pues sólo sabemos amarnos a nosotros mismos o

a quienes tenemos cerca; porque nuestros deseos casi siempre son egoístas, y, en fin, porque no sólo nos enfrentan quienes están cerca de nosotros, sino también el prójimo que no amamos.

La amistad no es un deber, ya que el amor no se ordena; pero es una virtud, pues el amor es una excelencia. ¿Qué pensaríamos de quien no amara a nadie? A la inversa, señala Aristóteles, "alabamos a los que aman a sus amigos", lo que confirma que la amistad no es sólo "una cosa necesaria, sino también una cosa noble".[118] Epicuro decía lo mismo: "Toda amistad es por sí misma una excelencia (*aretê*)",[119] es decir, una virtud, y esa virtud conlleva, hacia nuestros amigos –o conllevaría si supiéramos vivirla hasta el límite– a todas las demás. Quien no es generoso con sus amigos (y sus hijos, etc.) carece tanto de amor como de generosidad; análogamente, quien es cobarde cuando se trata de defenderlos, o implacable cuando se trata de juzgarlos, lo es por falta de amor, tanto o más que de coraje o de misericordia. Porque el coraje, la misericordia o la generosidad valen para cualquiera, haya o no amor, pero son virtudes más necesarias mientras mayor sea la ausencia de amor. De ahí deriva la que he llamado la máxima de la moral: *Actúa como si amaras*. Cuando hay amor, en cambio, las otras virtudes siguen espontáneamente, cual flujos de un manantial, hasta el punto de anularse como virtudes específicas o específicamente morales. La madre que da a su hijo todo lo que posee no es generosa, o no necesita serlo: ama a su hijo más que a sí misma. La madre que se hace matar por su hijo no es valiente, o sólo lo es por añadidura: ama a su hijo más que a la vida. La madre que perdona todo a su hijo, que lo acepta tal cual es, haga lo que haga, no es misericordiosa: ama más a su hijo que a la justicia o al bien. Podríamos dar otros ejemplos, en particular de la vida de los santos o de Jesús. Pero todos ellos serían históricamente discutibles o difíciles de interpretar. ¿Existió en verdad Jesús? ¿Cómo vivió? ¿En qué medida los santos lo son? ¿Qué podemos saber de sus intenciones, motivaciones y sentimientos? Demasiadas leyendas, exceso de distancia. El amor de los padres, y en especial el de las madres, es a la vez más próximo, más evidente e igualmente ejemplar. Si hay en él leyen-

das, como en todo, por lo menos podemos confrontarlas con una realidad observable. ¿Y qué vemos? Que las madres, en relación con sus hijos, poseen la mayor parte de las virtudes que nos faltan (y les faltan) ordinariamente, o más bien que en ellas el amor las reemplaza casi siempre, y las genera, ya que estas virtudes son *moralmente* necesarias –casi todas– sólo por carencia de amor. No existe nada más fiel, prudente, valiente, misericordioso, más dulce, sincero, simple, más puro, compasivo y justo (sí, más que la misma justicia...) que ese amor. Sé que no siempre es así: también existe la locura materna, la histeria materna, la posesividad de la madre, su ambivalencia, su orgullo, su violencia, sus celos, su angustia, su tristeza, su narcisismo... Sí. Mas el amor está involucrado, casi siempre, y si no anula todo eso, tampoco eso lo anula. Sólo existen individuos: he visto madres admirables, otras insoportables, algunas que eran a veces lo uno y otras veces lo otro o ambas cosas a un tiempo... Sin embargo no es difícil advertir que no hay otro ámbito, en la historia de la humanidad, en que lo que es se aproxime tan frecuentemente a lo que debería ser, hasta el punto de lograrlo a veces, hasta el punto de sobrepasar todo lo que osaríamos esperar, pedir, exigir... Sin duda el amor incondicional no sólo existe allí, pero allí existe en ocasiones: en el amor materno o en el amor paterno, hacia ese dios mortal que engendraron, y no crearon, hacia ese hijo del hombre (esa hija del hombre) que una mujer llevó dentro de sí...

¿Una virtud? Desde luego: porque es una disposición, una potencia, una excelencia. “Potencia de humanidad”, dije de las virtudes,[120] y ninguna es más decisiva que esa disposición a amar, que esa potencia de amor, que esa excelencia de amar, en los padres, donde nuestra animalidad se abre a algo que no es ella misma, a algo que podemos llamar espíritu –o Dios–, pero cuyo verdadero nombre es amor, y que transforma la humanidad –no de una vez para siempre, pero en cada generación, en cada nacimiento, en cada infancia– en algo distinto de una especie biológica.

Sin embargo, ese amor queda aprisionado en sí mismo, y en nosotros.

¿Por qué amamos tanto a nuestros hijos, y tan poco a los ajenos?

Porque son nuestros, y nos amamos a través de ellos.

¿Y por qué amamos a nuestros amigos, si no es porque nos aman y nos amamos nosotros mismos? El amor por uno mismo está primero, mostraba Aristóteles antes que San Bernardo,[121] y lo sigue estando: la amistad es su proyección, su extensión, su refracción en el prójimo. La misma razón que nos hace amar a nuestros amigos (el amor que tenemos por nosotros mismos) nos impide amar a nuestros enemigos e incluso, y por definición, a quienes nos son indiferentes. Sólo escapamos al egoísmo y al narcisismo por el amor al Yo, del que no escapamos.

Mas entonces el amor sería la virtud más alta en cuanto a sus efectos, y también la más pobre, la más estrecha, la más nimia en cuanto a su alcance, quiero decir, en cuanto a sus objetos posibles. ¿Cuántos seres vivientes nos son motivo de alegría hasta el punto de derrotar en nosotros al egoísmo (aunque sea por amor desplazado o sublimado de nosotros mismos)? Algunos hijos, algunos familiares, algunos verdaderos amigos, uno o dos amantes, o queridas... En total, y en el mejor de los casos, cada uno de nosotros es capaz de amar a unas diez o veinte personas, ¡Quedan más de cinco mil millones fuera del alcance de nuestro amor! ¿Acaso debemos contentarnos, en relación con ellos, con la moral, el deber, la ley? Así lo he creído mucho tiempo y lo sigo creyendo todavía; por cierto, me parece que por ello la moral es necesaria. ¿Es por esto suficiente? ¿Nada hay entre la amistad y el deber? ¿Nada entre la alegría y el apremio? ¿Nada entre el poder y la sumisión? ¿El *quid,* entonces, del espíritu de Cristo, como dice Spinoza,[122] es decir, de ese amor a la vez singular y universal, exigente y libre, espontáneo y respetuoso, de ese amor que no puede ser erótico pues ama lo que no le falta (¿de qué manera podría faltarnos el prójimo que se define por su presencia, que no cesa de abrumarnos, de estar de más?), ni tampoco sencillamente amistoso, pues en vez de amar sólo a los amigos –como cualquiera de nosotros– se reconoce, y ésa es su diferencia específica y su mesura-desmesura propia, que es además, y sobre todo, *amor a los enemigos*?

"Habéis oído que se dijo: 'Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo'. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos, y rogad por los que os persigan..."[123] Haya o no existido Jesús, y cualquiera fueran efectivamente sus vivencias o sus dichos –que así jamás conoceremos– es fácil ver que el mensaje evangélico, tal cual ha llegado a nosotros, excede en mucho las capacidades de *eros* (eso va de suyo) y también las de *philia*. Amar lo que falta está al alcance de cualquiera. Amar a los amigos (que no faltan, que nos hacen bien y nos aman), aunque más difícil, es accesible. ¿Pero amar a los enemigos? ¿Amar a los que nos son indiferentes? ¿Amar a quienes no nos faltan ni nos deleitan? ¿Amar a los que nos abruman, nos entristecen o nos dañan? ¿Cómo seríamos capaces? ¿Cómo, incluso, podríamos aceptarlo? Escándalo para los judíos, dirá San Pablo,[124] locura para los griegos; y así es, en efecto: esto excede la Ley y el sentido común. Sin embargo, y aun cuando sólo existiera a título de ideal o de fantasía, este amor que va más allá del amor (más allá de *eros*, más allá de *philia*), este amor sublime y quizás imposible merece un nombre. Ese nombre, en francés (y en castellano), es *caridad*. Pero la palabra se ha vaciado tanto, prostituido tanto, ensuciado tanto (en dos mil años de condescendencia clerical, aristocrática y después burguesa), que es mejor remontarnos a los orígenes y seguir, después de *eros* y *philia*, hablando griego: este amor que no es carencia ni poder, ni pasión, ni amistad, este amor que ama incluso a los enemigos, este amor universal y desinteresado, es lo que el griego de las Escrituras (apropiando, sin duda por estar disponible, un vocablo casi desconocido en la literatura profana, por lo menos en su forma nominal, pero derivado del verbo *agapan*, acoger con amistad, amar, empleado en el griego clásico, por ejemplo en Homero y en Platón), desde la Biblia de los Setenta hasta las epístolas apostólicas, llama *agapé* (así en el Evangelio de San Juan: "Dios es amor, *o Théos agapé estin*"),[125] que la Vulgata tradujo a menudo por *caritas* (amor, afecto, lo que torna *caro*), y que dará, en efecto e independientemente de sus ulteriores perversiones, el castellano *caridad*. Es la tercera definición que anunciaba antes, o más bien, es el tercer amor o el tercer nombre del amor, que todavía no hace las veces de definición,

pero la reclama. Si Dios es amor, ese amor no puede ser carencia, pues a Dios nada le falta. Ni amistad, pues Dios no se deleita en un ser que sea causa de su alegría y lo haga existir con mayor plenitud: lo engendra, lo crea, aun cuando su alegría no pueda ser incrementada, ni su poder, ni su perfección; más bien se verían amputadas –si ello fuera posible– heridas, crucificadas. De ahí tenemos que partir: de la creación y de la Cruz. ¿Para buscar a Dios? No. Para buscar el amor. *Agapé* es el amor divino, si Dios existe, e incluso más, tal vez, si Dios no existe.

¿Por qué el mundo? La existencia de Dios, lejos de responder a esta pregunta, como se cree a veces, la torna más difícil. En efecto, se supone a Dios absolutamente perfecto, y esta conjetura –señalan Descartes y Leibniz– le sirve o más bien nos sirve, de definición:[126] Dios es el máximo de ser y de valor posibles. Por lo tanto no puede carecer de nada. Imaginar que Dios creó el mundo y los hombres para bien de sí mismo, porque carecía de algo –por ejemplo de una obra, de una gloria o de un público–, imaginar, en suma, una justificación *erótica* de la creación, es no entender nada de la idea de Dios tal cual Occidente la ha pensado, es decir como perfección absoluta. Si Dios es perfecto, quizás todo, en el mundo, carezca de El, tienda hacia El (así, en Aristóteles, Dios es motor de todo como causa final, es decir como objeto de amor, *eromenon,* sin ser movido o conmovido por nada),[127] pero a Dios mismo no le falta nada, no tiende a nada y entonces, explica Aristóteles, no se mueve: Dios se piensa a sí mismo –su pensamiento es pensamiento del pensamiento– y esa contemplación en acto basta para su dicha, que es eterna, y no necesita de una creación o de un amor.[128] Ello también vale, por cierto, para el Bien en sí de Platón, objeto último de todo deseo, de toda carencia, de todo *eros*, y que a su vez no carece de nada. Si el amor es deseo del bien, como dirá después Plotino, y si el deseo es carencia, ¿cómo podría el Bien ser amor, cuando para ello debería carecer de sí mismo?[129]

Pero tampoco se podría explicar el mundo mediante la *philia* divina. No sólo porque es un poco ridículo, como lo había visto Aristóteles, creerse amigo de Dios,[130] pero también porque la amistad está sometida a la ley del ser, del amor de uno mismo,

de la *potencia.* Eso, que se podría leer en Aristóteles,[131] es aún más explícito en Spinoza. ¿Qué es el amor? Una alegría que acompaña a la idea de su causa. ¿Qué es una alegría? El paso a una perfección o a una realidad (las dos palabras son sinónimos para Spinoza) superior.[132] Regocijarse es existir más, es sentir aumentar la propia potencia, es perseverar triunfalmente en el ser. Estar triste, en cambio, es existir menos, es ver disminuir la propia potencia, es aproximarse de alguna manera a la muerte o a la nada. Por este motivo todo hombre desea la alegría (ya que todo ser se esfuerza en perseverar en el ser, en existir lo más posible), y por lo tanto el amor (que es una alegría, es decir un *plus* de existencia o de perfección). En resumen, el amor sólo es una ocurrencia entre otras del *conatus* o, como también dice Spinoza, de la *potencia,*[133] en tanto cuanto ésta es finita y variable. Dios, explica "no experimenta ningún afecto de alegría o de tristeza, y en consecuencia no siente amor ni odio hacia nadie"[134], no por falta de potencia, desde luego, pero al contrario, porque su potencia, siendo absolutamente infinita, es constante: no se la podría aumentar (alegría, amor) ni disminuir (tristeza, odio) de ningún modo.[135] El Dios de Spinoza está demasiado pleno de ser, de potencia, de sí mismo como para amar e incluso para dejar existir otra cosa que a sí mismo.[136] Tampoco es creador: pues es todo y sigue siéndolo.

No resulta más fácil pensar la creación en el contexto del Dios personal de los diferentes monoteísmos, por lo menos si uno sigue esta lógica de la plenitud de alegría, de perfección y de potencia. ¿Por qué razón crearía algo Dios cuando El mismo es todo el ser y todo el bien posibles? ¿Cómo agregar ser al Ser infinito? ¿Bi-en, al Bien absoluto? Crear sólo tiene sentido, en esta lógica de la potencia, si se mejora –aunque sea un poco– la situación inicial. Pero eso es lo que Dios, aunque todopoderoso, no podría hacer: pues la situación inicial, siendo Dios mismo, es absolutamente infinita y perfecta... Algunos imaginan a Dios, antes de la creación, insatisfecho consigo mismo, cual un alumno exigente que escribiera, al margen de su propia tarea, o de su propia divinidad: "*Puede hacerlo mejor*"... Pero no. Dios no puede hacer mejor, ni siquiera tan bien (ya que

tendría que crearse a sí mismo y por ende no crear nada: quizá ése sea el sentido de la Trinidad). Si Dios desea crear algo distinto a sí mismo, es decir crear, sólo puede hacerlo *menos bien* que sí mismo; es decir: peor. Dios, siendo ya todo el bien posible y no pudiendo en consecuencia aumentarlo, ¡sólo puede crear el mal! De ahí este mundo nuestro. ¿Para qué diablos haberlo creado entonces?

Este problema es tradicional. Quizás nadie lo haya percibido mejor, ni resuelto mejor, en la medida de lo posible, que Simone Weil. ¿Qué es este mundo, pregunta, sino la ausencia de Dios, su retiro, su distancia (que llamamos espacio), su espera (que llamamos tiempo), su huella (que llamamos belleza)? Dios sólo pudo crear el mundo retirándose (de no ser así sólo habría Dios), o manteniéndose (o no habría nada, ni siquiera el mundo) bajo la forma de la ausencia, del secreto, del retiro, cual una huella que deja en la arena durante la bajamar un caminante desaparecido, único testimonio, pero por un vacío, a un tiempo de su existencia y desaparición... Es una especie de panteísmo hueco, recusación de todo panteísmo verdadero o pleno, de toda idolatría del mundo o de lo real. "Este mundo, en tanto cuanto vacío de Dios, es Dios mismo",[137] y por ello "Dios está ausente",[138] siempre ausente, como lo indica por otra parte la famosa oración. "*Padre nuestro, que estás en los cielos...*" Simone Weil considera la expresión con toda seriedad y deduce todas las consecuencias: "Es el Padre que está en los cielos. No en otra parte. Si creemos tener un Padre aquí abajo, no es él, es un Dios falso".[139] Espiritualidad del desierto, que sólo encuentra o ruega a la "formidable ausencia presente en todas partes", como decía Alain,[140] a lo que responde esta fórmula asombrosa de su alumna: "Hay que estar en el desierto. Porque aquel a quien hay que amar está ausente".[141] ¿Por qué esta ausencia? ¿Por qué ese "bien despedazado y diseminado a través del mal",[142] si todo el bien posible ya existía (en Dios) y el mal sólo existe por esa diseminación del bien, por la ausencia de Dios, por el mundo? "Sólo podemos aceptar la existencia de la desgracia si la miramos como una distancia",[143] escribe Simone Weil. Sea. ¿Pero por qué esa distancia? Y ya que esa distancia es el mundo mismo, en tanto cuanto

no es Dios (y sólo podría ser el mundo, es obvio, a condición de *no ser Dios*), ¿por qué el mundo? ¿Por qué la creación?

Responde Simone Weil: "Dios creó por amor, para el amor. Dios sólo creó el amor mismo, y los medios del amor".[144] Pero este amor no es un *plus* de ser, de alegría o de potencia. Es todo lo contrario: es una disminución, una debilidad, un renunciamiento. El texto más claro, más decisivo, es sin duda el siguiente:

> "La creación no es, de parte de Dios, un acto de expansión de sí; sino de retiro, de renunciamiento. Dios y todas las creaturas son menos que Dios solo. Dios aceptó esta disminución. Vació de sí una parte del ser. Se vació en ese acto de divinidad. Por lo que, dice Juan, el Cordero fue degollado al ser constituido el mundo. Dios permitió la existencia de cosas distintas a El, de un valor infinitamente menor que El. Por el acto creador se negó a sí mismo, así como Cristo nos prescribe negarnos a nosotros mismos. Dios se negó a sí mismo en favor nuestro para darnos la posibilidad de negarnos por El. Esta respuesta, este eco que está en nuestro poder rechazar, es la única justificación posible para la locura de amor del acto creador.
>
> "Las religiones que han concebido este renunciamiento, esta distancia voluntaria, esa desaparición intencional de Dios, su ausencia aparente y su secreta presencia aquí abajo, son la religión verdadera, la traducción en diferentes lenguajes de la gran Revelación. Las religiones que representan a la divinidad imponiéndose en todas partes son falsas. Aunque sean monoteístas, son idólatras".[145]

Es otra vez la pasión, con un significado diferente: ya no es la pasión de Eros, o de los enamorados, es la de Cristo y los mártires. Es el amor loco, en un sentido completamente distinto: ya no es la locura de los amantes, es la locura de la Cruz.

Este amor, explica Simone Weil, es lo contrario de la violencia, es decir de la fuerza que se ejerce como potencia que gobierna. Y cita a Tucídides: "Siempre, por una necesidad de su naturaleza, todo ser ejerce la totalidad de poder de que dispone".[146] Es la ley del *conatus,* es la ley de la potencia, y no sólo en la guerra o en la política: es la ley del mundo, es la ley de la vida. "Los niños son como el agua", me decía un amigo: "ocupan siempre todo el espacio disponible". No así Dios: entonces sólo existiría Dios, y no el mundo. No así los padres: sucede, no

siempre (ellos también deben proteger su espacio vital), pero a veces y más a menudo de lo que se cree, que no ocupen todo el espacio disponible, que se retiren, que no ejerzan todo el poder de que disponen. ¿Por qué? Por amor: para dejar más lugar, más poder, más libertad a sus hijos, tanto más cuanto los hijos son más débiles, más desvalidos, más frágiles; para no impedirles existir, no aplastarlos con su presencia, su potencia, su amor... Por otra parte, esto no es exclusivo de los padres. ¿Quién no presta atención a un recién nacido? ¿Quién, ante él, no restringe su propia fuerza? ¿Quién es incapaz de prohibirse la violencia? ¿Quién no limita su poder? La debilidad manda, y esto significa la caridad. "Sucede", escribe Simone Weil, "aunque sea muy raro, que por pura generosidad un hombre se abstenga de mandar cuando tiene el poder de hacerlo. Lo que es posible para el hombre, es posible para Dios".[147] ¿Por pura generosidad? Digamos mejor que por amor, del cual la generosidad fluye. ¿Qué amor? *¿Eros?* No: pues a Dios nada le falta, ni a los padres les faltan sus hijos, ni el adulto carece de la debilidad que protege. *¿Philia?* Tampoco, por lo menos en su forma original: porque la alegría de Dios no podría verse aumentada, ni la de los padres agotar su amor, ni la del adulto explicar por sí sola –ante un niño ajeno– esa dulzura que lo invade cual una paz, y tal vez más. Sin embargo allí está la benevolencia, la alegría, pero como en una cavidad, manifiesta ante todo por esa fuerza sin ejercer, por ese retraimiento, esa dulzura, esa delicadeza, esa potencia que parece vaciarse de sí misma, limitarse a sí misma, que prefiere negarse antes que afirmarse, retirarse y no extenderse, dar y no guardar o tomar, e incluso perder antes que poseer. Se diría lo contrario del agua, de los hijos, del *conatus*, lo contrario de la vida que devora o se afirma: lo contrario de la pesadez, y es lo que Simone Weil llama la gracia, lo contrario de la fuerza, lo que ella llama el amor.

A veces las parejas se le acercan. Hay *eros*, que desea, aprehende, posee. Y hay *philia*, que se alegra, que comparte, especie de agregado de fuerzas, potencia redoblada por la potencia del otro, por la alegría del otro, por la existencia del otro. ¿A quién no le gusta ser amado, deseado? Y sin embargo, a fuerza de ver al

otro existir más y más, cada vez más poderoso, tan contento, tan satisfecho de sí, a fuerza de ver que la pareja le resulta, que el amor le sale bien, de tanto verlo ocupar todo el espacio disponible, toda la vida disponible, de tanto verlo afirmar su potencia, su existencia, su alegría, de tanto verlo perserverar tan triunfalmente en el ser, sucede que se siente una especie de inmenso cansancio, una lasitud, como una debilidad; sucede que a veces uno se siente de súbito como invadido, aplastado, desbordado, como si existiera cada vez menos, como si se ahogara, y desea huir o llorar... ¿Retrocedes un paso? El otro avanza de inmediato y llena el espacio, como el agua, como los hijos, como los ejércitos: llama a eso "su amor", llama a eso "su pareja". Y, súbitamente, prefieres estar solo o sola.

Hay que citar por última vez la turbadora fórmula del diario íntimo de Pavese: "Serás amado el día en que puedas mostrar tu debilidad sin que el otro la utilice para afirmar su fuerza". Es la modalidad de amor más escasa, más preciosa, más milagrosa. ¿Retrocedes un paso? El otro retrocede dos, para dejarte más lugar, para no aplastarte, no invadirte, no empujarte, para permitirte más espacio, libertad, aire, y tanto más cuanto más débil te siente, para no imponerte su potencia, ni siquiera su alegría o su amor, para no ocupar todo el espacio disponible, todo el ser disponible, toda el poder disponible... Es lo contrario de lo que Sartre llamaba "*el gordo lleno de ser*", en que veía una definición plausible de cabrón. Si se acepta esa definición, que merece otra, es necesario decir que la caridad, por poco que seamos capaces, es lo contrario de esa *porquería* de ser uno mismo. Sería como una renuncia a la plenitud del Ego, a la potencia, al poder. Así sucede con Dios, escribe Simone Weil, "que se vació de su divinidad",[148] y esto hace posible el mundo y soportable la fe. "El verdadero Dios es el Dios que se concibe como no imponiendo siempre su poder allí donde lo tiene".[149] Es el amor verdadero, o más bien (ya que los otros también son verdaderos), lo que hay de divino, a veces, en el amor. "El amor acepta todo y sólo obliga a quienes consienten. El amor es abdicación. Dios es abdicación".[150] El amor es débil: "Dios es débil",[151] aunque todopoderoso, pues es amor. Es un tema que Simone Weil pudo hallar en

Alain, su maestro: "Se debe decir que Dios es pequeño y débil, muriendo sin cesar entre dos ladrones, por voluntad de una policía despreciable. Siempre perseguido, abofeteado, humillado; siempre vencido; siempre renaciendo al tercer dìa".[152] De ahí lo que Alain llamaba *jansenismo*, que "se refugia en un Dios escondido, de puro amor o de pura generosidad, como decía Descartes; en un Dios que sólo tiene espíritu para dar; en un Dios absolutamente débil y proscrito, inservible, pero a quien hay que servir, y cuyo reino no ha llegado..."[153] Ateísmo purificador, dirá Simone Weil,[154] y purificado, en efecto, de religión. El amor es lo contrario de la fuerza: tal es el espíritu de Cristo, tal el espíritu del calvario: "Si se me habla todavía de un dios todopoderoso", insiste Alain, "contesto: es un dios pagano, es un dios ya superado. El nuevo dios es débil, crucificado, humillado... No digas que el espíritu triunfará, que tendrá poder y victoria, celadores y cárceles y en fin la corona de oro. No... Tendrá la corona de espinas".[155] Esta debilidad de Dios, o esta divinidad de la debilidad,[156] idea que al parecer Spinoza jamás habría tenido, que Aristóteles jamás tuvo, y que se dirige a nuestra fragilidad, a nuestra fatiga e incluso a esa fuerza en nosotros, me parece tan ligera, tan escasa, el escaso amor verdaderamente desinteresado del que a veces somos capaces, o creemos serlo, o cuya exigencia o nostalgia sentimos. Ya no es carencia, pasión o codicia (*eros*), ni potencia dichosa y expansiva, ni afirmación de una existencia recíprocamente aumentada, ni amor de uno mismo multiplicado por el amor del otro (*philia*); es el retiro, la dulzura, la delicadeza de existir menos, de afirmarse menos, de extenderse menos, la autolimitación del propio poderío, de la propia fuerza, del propio ser, el olvido de sí mismo, el sacrificio del placer propio, del bienestar o los intereses, el amor que no carece de nada y que sin embargo no está henchido de sí mismo ni de su fuerza (el amor que no carece de nada, pues ha renunciado a todo), el amor que no aumenta la potencia pero la limita o la niega (que es abdicación, como dice Simone Weil, amor opuesto al egoísmo, a la violencia), el amor que no redobla el amor de sí mismo mas lo compensa o lo disuelve, el amor que no consuela al Ego pero lo libera, el amor desinteresado, el amor gratuito, el puro

amor, como decía Fenelon,[157] el amor que da (lo que ya era *philia*), pero que da en pura pérdida, y no al amigo (dar al amigo no es dar: es poseer de otra manera, es gozar de otra manera), sino al extranjero, al desconocido, al enemigo...

Anders Nygren destacó los rasgos distintivos de la *agapé* cristiana: es un amor espontáneo y gratuito, sin motivo, sin interés, e incluso sin justificación.[158] Eso lo distingue, sin duda, de *eros,* siempre ávido, siempre egoísta, siempre motivado por lo que le falta, siempre al encuentro de su valía en el otro, de su razón en el otro, de su esperanza en el otro. También lo distingue de la *philia,* que nunca es totalmente desinteresada (pues el interés de mis amigos es el mío), nunca del todo gratuita (ya que me doy placer al darles placer, porque así me amarán más y me amaré más), jamás por completo espontánea o libre (porque determinada por el encuentro feliz de dos Egos, por la combinación armoniosa de dos egoísmos: "porque era él, porque era yo..."). Según el cristianismo, el amor que Dios tiene por nosotros es por el contrario perfectamente desinteresado, gratuito y libre: Dios nada tiene que ganar, pues nada le falta, pues nada existe fuera de El, porque es infinito y perfecto; pero se sacrifica por nosotros, se limita por nosotros, se crucifica por nosotros, sin otro motivo que el amor sin motivo, sin otra razón que El mismo renunciando a ser todo. Dios, en efecto, no nos ama en función de lo que somos; lo que justificaría ese amor si fuéramos amables, buenos, y justos (Dios ama también a los pecadores, e incluso por ellos entregó a su hijo); nos ama por ser amor, y el amor, en cualquier caso este amor, no requiere justificación. "El amor de Dios es absolutamente espontáneo", escribe Nygren. "No busca un motivo en el hombre. Decir que Dios ama al hombre no es un enunciado sobre el hombre, es un juicio acerca de Dios".[159] El hombre no es amable; Dios es amor. Ese amor primero, absolutamente activo (no reactivo) y libre, no está determinado por el valor de lo que ama y le faltaría (*eros*), o lo deleitaría (*philia*); al contrario, establece el valor del objeto al amarlo. Es el origen de todo valor, de toda carencia, de toda alegría. La *agapé,* escribe Nygren, es "independiente del valor de su objeto",[160] pues lo crea:

> "La *agapé* es un amor *creador*. El amor divino no se dirige a aquello que ya es en sí digno de amor; por el contrario, adopta por objeto algo sin valor en sí, y le da uno. La *agapé* nada tiene en común con el amor fundado en la verificación del valor del objeto al cual se dirige [como hace *eros*, pero también *philia*, casi siempre]. *La agapé no comprueba los valores, los crea.* Ama y, por ello, confiere valor. El hombre amado por Dios no tiene ningún valor en sí; le otorga valor el amor de Dios. La *agapé* es un principio creador de valor".[161]

¿Y, nos preguntaremos, qué relación tiene todo esto con nosotros, con nuestra vida, nuestros amores, si Dios no existe? Por lo menos una relación de diferencia y, por ello, de esclarecimiento. Cuando Denis de Rougemont, apoyándose sin embargo en Nygren, pretende oponer el matrimonio cristiano –que sería una figura de *agapé*– a la pasión de los amantes –que serían prisioneros de *eros*–,[162] simplemente olvida que nadie se casa con cualquiera, que el amor que se tiene al marido o la mujer no es ni gratuito ni desinteresado y, por ejemplo (pero es más que un ejemplo: es una piedra de toque) que nadie ha recomendado desposar a sus enemigos... La oposición dual de *eros* y *agapé* es demasiado simple, demasiado esquemática para funcionar o rendir cuenta de nuestros amores concretos: porque nuestros amores humanos (especialmente en la pareja, cristiana o no) deben por lo menos tanto a *eros* como a *philia*, y mucho más a *philia*, sin duda, que a *agapé*. Por eso sugiero esta tripartición, que sigue siendo esquemática (es inevitable que así sea), pero que me parece da cuenta mejor de nuestros sentimientos reales y de su evolución, y del continuo pasaje de un tipo de amor a otro. Porque Nygren también se equivoca al efectuar un corte tan radical entre *eros* y *agapé*, tan definitivo que resulta imposible pasar del uno al otro o buscar en ellos algún tipo de síntesis o de transición. San Agustín, San Bernardo o Santo Tomás fueron más sutiles, más realistas, más humanos, pues supieron mostrar como se pasa del amor a uno mismo al amor al otro, y del amor interesado al amor desinteresado, de la concupiscencia a la benevolencia y a la caridad, en suma de *eros* a *philia* y, a veces, (por lo menos como horizonte ideal), de *philia* a *agapé*.[163] La caridad no es del todo independiente de la carencia (se podría decir que

es la carencia de bien en nosotros, y la atracción del bien que nos falta) ni de la amistad (es una suerte de amistad universal y desinteresada, liberada de la preferencia, siempre egoísta, o en todo caso siempre tendiente al Ego, que tenemos por tal o cual). Más cercana, sin embargo, de *philia* que de *eros.* El amor que en nosotros carece de Dios, diría San Francisco de Sales, sólo es amor interesado, aún no es caridad (ya que, decía San Pablo, la caridad "no busca su interés"):[164] sólo es codicia, esperanza...[165] La caridad sólo empieza con el amor de amistad que tenemos por Dios: es esa amistad misma,[166] en cuanto ilumina nuestra vida y resplandece sobre nuestro prójimo. Santo Tomás marca el pasaje decisivo. La caridad es un amor de benevolencia (una amistad) que va más allá de la amistad propiamente dicha, que supera sus límites, su determinación afectiva o patológica (en el sentido kantiano), su espontaneidad sólo reactiva o preferencial. ¿Mediante qué proceso? Mediante un proceso que hoy llamaríamos de transferencia, o de transitividad o de generalización del amor: "La amistad que tenemos por un amigo puede ser tan grande que por su causa amemos a quienes le son cercanos, aun cuando nos ofendan o nos odien. Así, nuestra amistad de caridad se extiende incluso a nuestros enemigos: los amamos en caridad, por referencia a Dios, a quien se dirige principalmente nuestra caridad amistosa".[167] ¿Pero qué queda de todo esto si Dios no existe?

Quizá una idea de humanidad, en la que se ligan todos los hombres: lo que los griegos llamaban *filantropía,* que definían como "una inclinación natural a amar a los hombres, una manera de ser que conduce a ser benefactor y benevolente para con ellos".[168] La caridad sólo sería entonces una amistad muy amplia, quizás semejante a la de Epicuro,[169] sin duda de intensidad debilitada, pero de mayor alcance, más rica en objetos, como abierta a lo universal, como dando "la vuelta del mundo habitado",[170] como luz alegre o dulce resplandeciendo sobre todo hombre, conocido o desconocido, cercano o distante, en nombre de una humanidad común, de una vida común, de una común fragilidad. ¿Cómo no amar por lo menos algo a quien se nos parece, vive igual que nosotros, sufre como nosotros y morirá como no-

sotros? Todos hermanos ante la vida, aun opuestos, aun enemigos; todos hermanos ante la muerte: la caridad sería una fraternidad de los mortales, y eso no deja de ser algo.

También se desprende de ello, quizás, una idea de un amor no sometido al valor de lo que ama, toda vez que lo engendra, que es su fuente. "Amor espontáneo", decía Nygren, "amor sin motivo, amor creador..." Es el amor mismo. No deseamos algo porque sea bueno, explica Spinoza; lo consideramos bueno porque lo deseamos.[171] Potencia del deseo, que fabrica tesoros y joyas, como dirá Nietzsche, de todas las cosas que valoramos.[172] Esto vale también y sobre todo por el amor. No amamos una cosa por amable; es amable porque la amamos. Así, los padres aman a su hijo antes de conocerlo, antes de que él los ame y a pesar de todo y se convierta en lo que se convierta. Este amor excede a *eros*, excede a *philia*, por lo menos tal cual los pensamos o vivimos de ordinario (como sometidos a, y determinados por, el valor previo de su objeto). El amor está primero, no en cuanto al ser (en tal caso sería Dios), pero en cuanto al valor: vale aquello que amamos. Por esto es, sin duda, el valor supremo: el alfa y el omega de vivir, dije, el origen y el fin de nuestras evaluaciones. Pero entonces también el amor vale cuando lo amamos, y tanto más cuanto más amamos. No hay que amar a las personas porque sean amables; nos resultan amables en la medida que las amamos. La caridad es este amor que no espera ser merecido, este amor primero, gratuito, espontáneo: verdad y horizonte del amor.

Sin embargo este amor desinteresado –opuesto al egoísmo, al amor de sí, al *conatus*– puede parecer misterioso, y acaso dudemos de su existencia. ¿Es posible amar al prójimo como a uno mismo? No, sin duda. Pero esto indica una dirección, la del amor. Ahora bien, si en la amistad esa dirección es la de la vida, de la alegría, de la potencia, en la caridad parece invertirse, como si lo viviente debiera renunciar a sí para dejar existir al otro. Es el conocido tema de la muerte a uno mismo, en los místicos, o de la *descreación*, en Simone Weil: "debemos renunciar a ser algo", así como Dios, en la creación, renuncia a ser Todo.[173] Otra vez, es el reverso exacto del *conatus* espinocista:

> "Dios se vació de su divinidad. Debemos vaciarnos de la falsa divinidad con la que hemos nacido.
>
> "Una vez que comprendemos que no somos nada, la meta de nuestros esfuerzos es devenir nada. Con este fin aceptamos sufrir, con este fin actuamos, con este fin rezamos.
>
> "Dios mío, otórgame no ser nada".[174]

Se puede ver aquí un triunfo de la pulsión de muerte, que se asociará sin dificultad a rasgos quizás patológicos (en el sentido ordinario del término) de la personalidad de Simone Weil. Sea. Una vez admitido eso, resta saber lo que hacemos nosotros con esta pulsión de muerte, o como se preferirá llamarla, con la agresividad. Porque Freud mostró o sugirió, y se olvida demasiado pronto, que la pulsión de muerte triunfa por necesidad, ya que la vida misma le está sometida,[175] y que es imposible deshacerse de ella pura y simplemente. ¿Hay deseo que no sea también deseo de muerte? ¿Vida que no sea violencia? Muchos sólo llamarán *amor* a la negación de este deseo, de esa agresividad, de esa violencia que es vivir. Pero Simone Weil practica poco la negación. En ella presenciamos más bien la introversión de la muerte, de la violencia, de la negatividad, o, para decirlo con palabras que no son suyas, a la retroversión de la pulsión de muerte en el Yo, lo que libera la pulsión de vida y la torna disponible para el prójimo. El deseo perdura (ya que "somos deseo"),[176] la alegría perdura (pues "la alegría y el sentimiento de realidad son idénticos"),[177] el amor perdura (toda vez que "es amor la creencia en la existencia de otros seres humanos en cuanto tales"),[178] pero liberados del egoísmo, de la esperanza,[179] de la posesividad –como liberados de nosotros mismos, de la "prisión del Yo"–[180] y tanto más ligeros y gozosos y luminosos: porque el Ego no es más obstáculo para lo real ni para la alegría, porque ha cesado de absorber en sí todo el amor o toda la atención disponibles. Esa ligereza, esa alegría, esa luz, son las de la sabiduría, de la santidad, y las reúnen. No es seguro que Simone Weil haya llegado allí; jamás lo pretendió. Pero nos ayuda a pensarlas. "El pecado en mí dice 'Yo'", escribe.[181] Y en otra parte: "Debo amar ser nada. Sería horrible ser algo. Amar mi nada, amar ser nada".[182] ¿Resentimiento, ideal ascético, odio de sí misma? Puede decirse así. Puede incluso existir, ade-

más, y sin duda existe. Pero si fuera el único contenido de este amor, ¿nos emocionaría Simone Weil hasta tal punto? ¿Nos ayudaría tanto? Es posible que exista algo más, una especie de "interversión" de pulsiones vitales y mortíferas, o, para decirlo mejor (ya que estas pulsiones, verosímilmente, sólo son una), como una permutación de sus objetos en los dos polos de una misma ambivalencia. Poner la vida en Dios, explica Simone Weil, es "poner la vida en lo que no se puede tocar". Y agrega: "Es imposible. Es una muerte. Es lo que necesitamos".[183] Eros y Tánatos... En la mayoría de la gente, o en todos, la mayor parte del tiempo, *Eros* se concentra en el Yo (y sólo se proyecta en el otro en la medida en que puede faltarnos o deleitarnos: en tanto cuanto pueda servirnos), mientras *Tánatos* se concentra más bien en los demás: nos amamos más fácilmente a nosotros que a otro, detestamos más fácilmente a otro que a nosotros mismos. Simone Weil llama a esto *descreación,* que se expresa según ella por la caridad; podría quizás pensarse (según conceptos de Freud, si no según los suyos) como una interversión o cruzamiento de estas dos fuerzas y sus objetos, el Yo dejando de monopolizar la pulsión de vida, dejando de absorber la energía positiva y concentrado sobre sí, por el contrario, toda la pulsión de muerte o toda la energía negativa. Hay lugar aquí, me parece, para una lectura no religiosa de Simone Weil, que podría integrar algo de esta *descreación* o, como dice también, de esa "reversión de lo positivo y de lo negativo" en una teoría materialista (por ejemplo de inspiración freudiana):

> "Estamos invertidos. Nacemos así. Restablecer el orden es deshacer en nosotros la creatura.
>
> "Inversión de lo objetivo y de lo subjetivo.
>
> "Similarmente, inversión de lo positivo y de lo negativo. Es el sentido de la filosofía de los Upanishads.
>
> "Nacemos y vivimos a contrapelo, ya que nacemos y vivimos en el pecado, que es una inversión de la jerarquía. La primera operación es la inversión. La conversión.
>
> "Si el grano no muere... Debe morir para liberar la energía que lleva en sí, para que se formen otras combinaciones.
>
> "Y también debemos morir para liberar la energía *cautiva,* para poseer una energía libre capaz de adherirse a la verdadera relación de las cosas".[184]

¿La verdadera relación de las cosas? Su absoluta igualdad: ya que ninguna vale, sin el amor, ya que todas valen, por el amor. Por lo que la caridad no es otra cosa que justicia ("el evangelio", señala Simone Weil, "no hace diferencia alguna entre el amor al prójimo y la justicia"),[185] y sólo se distingue de ella por el amor (se puede ser justo sin amar, no se puede amar universalmente sin ser justo); amor liberado de la injusticia del deseo (*eros*) y de la amistad (*philia*), amor universal, entonces, sin preferencia ni opción, dilección sin predilección,[186] amor sin límites e incluso sin justificativos egoístas o afectivos. La caridad no podría, por tanto, reducirse a la amistad, que supone siempre una opción, una preferencia, una relación privilegiada; la caridad es universal[187] y se aplica especialmente (ya que, para los demás, la amistad puede bastar) a los enemigos o a los que nos son indiferentes. Como observa Ferdinand Prat, "nadie diría en latín, ni con mayor razón en griego, "*amate (phileite) inimicos vestros*"; sería pedir lo imposible; pero sí: "*Diligite (agapate) inimicos vestros*".[188] ¿Cómo ser amigo de nuestros enemigos? ¿Cómo podríamos gozar por su existencia cuando nos hiere, cuando nos mata? Debemos amarlos entonces de otra manera. En cuanto a *eros*, no se encuentra, ni tampoco una sola palabra con la misma raíz, en ningún texto del Nuevo Testamento.[189] ¿Cómo, por otra parte, podríamos experimentar la carencia de esos enemigos? ¿Cómo esperar de ellos un bien, un placer, una dicha? Esto confirma que el amor agápico es muy singular, precisamente porque se pretende universal. Estar enamorado del prójimo, es decir, de todo el mundo y de cualquiera, *a fortiori* estar enamorado de nuestros enemigos, sería un absurdo evidente. Y no es amigo, señalaba Aristóteles, quien es amigo de todos.[190] La caridad es entonces otra cosa: "Es el amor transfigurado en virtud", como dice Jankélevitch,[191] o más bien (si la amistad, como creo, puede ser ya una virtud), es el amor "permanente y crónico, extendido a la universalidad de los hombres y a la totalidad de la persona",[192] que puede, por cierto, beneficiar a aquél o a aquélla de quien se es el amante o el amigo, pero que se dirige a todos los humanos, buenos o malos, amigos o enemigos, que no impide preferir a aquéllos (en cuanto a la amistad) ni combatir a éstos (si es posible combatirlos sin odio, es decir, si el odio no es la

única motivación del combate), pero que introduce en las relaciones humanas ese horizonte de universalidad que ya sugieren de manera negativa o formal (en la medida de lo posible) la compasión o la justicia, y que la caridad, con tal que sea posible, viene a colmar con un contenido positivo y concreto. Es la aceptación gozosa del otro, y de cualquier otro. Tal cual es, y sea como él sea.

Por ser universal, la caridad también alcanza al Yo, pero sin privilegio alguno (cuando Pascal escribe que debemos odiarnos,[193] carece evidentemente de caridad: ¿qué sentido tiene amar al prójimo como a sí mismo si no nos amamos a nosotros mismos?). "Amar a un extraño como a uno mismo", escribe con más exactitud Simone Weil, "implica como contrapartida amarse a sí mismo como a un extraño".[194] Y aquí nos topamos otra vez con Pascal: "En una palabra, el Yo tiene dos cualidades: es injusto en sí mismo, pues se hace centro de todo. Es incómodo para los demás, pues desea subyugarlos y tiranizarlos".[195] La caridad es el antídoto de esta tiranía y de esta injusticia, que combate mediante un *descentramiento* (o, diría Simone Weil, una *descreación*) del Yo. El Yo sólo es odiable porque no sabe amar –ni amarse– como es debido. Pues sólo se ama a sí mismo, o para sí mismo (por codicia o concupiscencia). Porque es egoísta. Porque es injusto. Porque es tiránico. Por absorber en sí mismo –cual un *agujero negro* espiritual– toda alegría, todo amor, toda luz. La caridad, si no es incompatible con el amor de sí mismo (al que incluye, por el contrario, purificándolo: "amarse uno mismo como a un extraño"), se opone a ese egoísmo, a esa injusticia, a ese sojuzgamiento tiránico del Yo. Es, quizás, lo que mejor la defina: es un amor liberado –y que libera– del Ego.

Aunque fuera imposible vivirla, sería necesario pensarla: para saber lo que nos falta, o lo que nos hace falta.

Pues esa clase de amor es por lo menos objeto de deseo, y esa carencia en nosotros basta para darle valor o para darle vida como valor. Por lo que el amor sería "esa sed que inventa sus fuentes",[196] y la fuente misma: como una carencia que liberara de toda carencia, como una potencia que liberara de la potencia. Porque el amor nos falta, porque el amor nos deleita: *agapé* también es un objeto o un ideal para *eros* y *philia*, que impide a

ambos seguir prisioneros de sí, satisfechos de sí, que los obliga siempre –y Platón lo vio– a ir más allá de todo objeto posible, de toda posesión posible, de toda preferencia posible, hasta esa zona del espíritu o del ser donde nada falta, donde todo nos deleita, que Platón llamaba el Bien, que otros han llamado Dios desde hace dos mil años, y que quizás no es otra cosa que el amor que nos llama en la medida exacta –pero sólo en esa medida– o al que llamamos o amamos; en el que ocasionalmente vivimos, si no su presencia nunca confirmada, por lo menos su ausencia, por lo menos su exigencia, por lo menos su mandamiento... El amor no puede ser impuesto, dije, pues ordena. Pero ordena efectivamente, y por ello es toda la ley, como vio San Pablo,[197] y más precioso incluso que la ciencia, la ley o la esperanza, que sólo valen por él –cuando valen– y para él. Ahora es el momento de citar quizá el texto más bello que jamás se ha escrito sobre la caridad, del que este largo capítulo sólo es, en el fondo, una justificación, pero sin Dios, y mala suerte para quienes consideren eso imposible o contradictorio:

> "Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que resuena. Aunque tuviera el don de profecía, y conociera todos los misterios y toda la ciencia; aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo caridad, nada soy. Aunque repartiera todos mis bienes, y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha.
>
> "La caridad es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe; es decorosa; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta.
>
> "La caridad no acaba nunca. Desaparecerán las profecías. Cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia. Porque imperfecta es nuestra ciencia e imperfecta nuestra profecía. Cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño. Al hacerme hombre dejé todas las cosas de niño. Ahora vemos en un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo imperfecto, pero entonces conoceré como soy conocido.
>
> "Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad".[198]

Estas tres "cosas" son las llamadas tradicionalmente (pues tendrían a Dios mismo por objeto) virtudes teologales. Dos de ellas –la fe y la esperanza– están ausentes en este tratado, porque no parecen tener, en mi opinión, otro objeto plausible que Dios, en quien no creo. Por lo demás, se puede vivir sin esas dos virtudes. El coraje basta frente al porvenir o al peligro, y la buena fe frente a la verdad o lo desconocido. ¿Pero cómo prescindir (al menos como idea, o ideal) de la caridad? ¿Y quién podría pretender que sólo apunta a Dios cuando cualquiera percibe (y Pablo lo dice explícitamente) lo contrario, a saber, que sólo puede existir entera en el amor al prójimo?[199] Por lo demás, San Agustín y Santo Tomás, comentando el himno a la caridad, mostraron que de las tres virtudes teologales la caridad no sólo era "la mayor de las tres", como decía San Pablo, pero la única que tiene sentido en Dios, o como dicen ellos, en el Reino. La fe pasará (¿cómo creer en Dios, cuando *somos* en Dios?), la esperanza pasará (en el Reino, ya no habrá nada que esperar) y por este motivo se dice que sólo "la caridad no pasará": en el Reino sólo habrá amor, sin esperanza, y sin fe...[200] Hemos llegado. La esperanza y la fe nos han abandonado: sólo hay carencia, sólo hay alegría, sólo hay caridad. Esto, forzosamente, no es traicionar el espíritu de Cristo ni renunciar a seguirlo. Cristo, señala Santo Tomás, no tenía "ni fe ni esperanza", y sin embargo había en él "una caridad perfecta".[201] Está bastante claro que esta perfección es inaccesible para nosotros. ¿Pero es esto razón para renunciar al escaso amor puro, gratuito o desinteresado –a la poca caridad– de la que tal vez seamos capaces?

Digo "tal vez", ya que nada garantiza que ese amor tan sólo sea posible. Pero así sucede, observaba Kant, con todas las virtudes,[202] y entonces eso no refuta más la caridad que el deber. ¿Está a nuestro alcance un amor así? ¿Podemos vivirlo? ¿Podemos aproximarnos a él? No podemos saberlo ni demostrarlo. Es quizás "ese amor que falta en todo amor", como dice Bobin,[203] y al que sin embargo nada le falta, y que por eso nos falta y nos atrae. Incluso ausente nos enseña: la ausencia del amor sigue siendo un amor.

"Amar", decía Alain, "es hallar la riqueza fuera de uno mismo".[204] Por eso el amor es pobre, siempre, y el único tesoro. Mas hay diferentes maneras de ser pobre en el amor, por el amor, o de ser rico, más bien, en su pobreza: por la carencia, que es pasión, por la dicha recibida o compartida, que es amistad, en fin por la dicha otorgada, y otorgada en pura pérdida, por la dicha dada y abandonada, que es caridad. Así, para resumir, para simplificar, habría tres maneras de amar, o tres tipos de amor, o tres grados en el amor: la carencia *(eros)*, la alegría (*philia*), la caridad (*agapê*). Quizá esta última sólo sea en verdad un halo de dulzura, de compasión y de justicia, que temperaría la violencia de la carencia o de la alegría, que moderaría o ahondaría lo brutal o excesivo de nuestros otros amores. Hay un amor que parece un hambre, y otro que restalla como una risa. La caridad sería más semejante a una sonrisa, cuando no es –y le sucede– unas ganas de llorar. No veo que eso la condene. Nuestras risas son malas con más frecuencia que nuestras lágrimas.[205] ¿Compasión? Puede ser, en efecto, el contenido principal de la caridad, su afecto más efectivo, incluso su verdadero nombre. Es en todo caso el nombre que le da el Oriente budista, que sería en eso –lo he sugerido– más lúcido o más realista que el Occidente cristiano.[206] También es posible que la amistad –una amistad purificada, enrarecida en proporción a su amplitud– sea el único amor generoso del que seamos capaces: un epicúreo lo habría objetado, sin duda, a san Pablo o a los primeros cristianos. La caridad, si ella es posible, se reconocería sin embargo en que no necesita (y en esto supera a la compasión) el sufrimiento del otro para amarlo, que no está a la "siga de la desgracia", como decía Jankélevitch; compasión primera y no reactiva,[207] se distinguiría de la simple amistad (superándola) por no requerir ser amada para amar, no necesitar reciprocidad o interés,[208] por ser amistad primera y no reactiva: compasión liberada del sufrimiento, y amistad, repitámoslo, liberada del Ego.

Su ausencia –aunque fuera sin salida posible– torna necesarias las virtudes: el amor (el amor no egoísta) libera de la ley, cuando está presente, y lo inscribe en lo profundo de los corazones[209] cuando falta.

Su ausencia frecuente, permanente tal vez, justifica este tratado: ¿para qué hablar de moral si hay amor? "La mejor y la más breve definición de la virtud", decía San Agustín, "es ésta: el orden del amor".[210] Pero el amor sólo brilla, en general, por su ausencia: de ahí el brillo de las virtudes y la oscuridad de nuestra vida. Brillo secundario, oscuridad esencial, mas no total. Casi todas las virtudes sólo se justifican por esta falta de amor en nosotros y entonces se justifican. No podrían colmar sin embargo este vacío que las ilumina: aquello mismo que las torna necesarias impide considerarlas suficientes.

Por lo que el amor nos condena a la moral, y de ella nos libera. Por lo que la moral nos condena al amor, aunque el amor esté ausente, y se le somete.

NOTAS

PROLOGO

1. *Etica a Nicómaco,* I, 6, 1097 *b* 22 - 1098 a 20 (traducción francesa Tricot, París, Vrin, 1979, pp. 57-60). Las referencias a esta obra de Aristóteles se harán siempre en base a la traducción francesa mencionada, excepto indicación expresa.
2. Montaigne, *Essais,* III, 13, p. 1110 de la edición Villey-Saulnier, reed. PUF, 1978. Siempre me referiré a esa edición para la obra de Montaigne.
3. Spinoza, *Etica,* IV, def. 8 (traducción francesa Appuhn, reeditada por Garnier-Flammarion, 1965).
4. Montaigne, *Essais,* II, 36 ("Des plus excellents hommes"); Spinoza, *Etica,* IV, escolio de la proposición 50.
5. Ver especialmente mi *Traité du désespoir et de la béatitude,* t. 2, *Vivre,* PUF, 1988, capítulo 4 ("Les labyrinthes de la morale"), así como *Valeur et Vérité,* PUF, 1994.
6. Ver Aristóteles, *Etica a Nicómaco,* II, 4-9, 1105 b -1109 b, y *Etica a Eudemo,* II, 3, 1220 *b* -1221 *b*. Es lo que a veces se llama el *justo medio,* o la *medianía,* que no es una mediocridad sino más bien lo opuesto: "En el orden de la substancia y de la definición que expresa su esencia, la virtud es una *medianía,* en tanto que en el orden de la excelencia y de la perfección es una *cumbre*") (*Etica a Nicómaco,* II, 6, 1107 *a* 5-7, pp. 106-107). Ver asimismo lo que yo escribí en *Vivre,* cap. 4, pp. 116-118).

1. LA CORTESIA

1. Kant, *Reflexiones sobre la educación,* Introducción, traducción francesa de Philonenko (a la que me referiré, salvo indicación expresa), Vrin, 1980, p. 73.
2. *Ibid.,* p. 70.

3. Kant. *Antropología desde un punto de vista pragmático,* § 14 (trad. M. Foucault, Vrin, 1979, pp. 35-36).
4. Kant, *Doctrina de la virtud* (Segunda parte de la *Metafísica de la moral*) § 48, trad. Philonenko, Vrin, 1968, pp. 151-52.
5. Aristóteles. *Etica a Nicómaco,* II, 1, 1103 *a* 33 (trad. Tricot, Vrin, 1979, p. 88).
6. *Ibid.*, 1103 b 1 (trad. Tricot, p. 89).
7. Kant, *Reflexiones sobre la educación,* Introducción (trad. Philonenko, Vrin, 1980, p. 70).
8. *Caracteres,* "De la sociedad y de la conversación", 32 (ed. R. Garapon, Classiques Garnier, 1990, p. 163).
9. Kant, *Reflexiones sobre la educación,* III, C (trad. Philonenko, Vrin, 1980, p. 129).
10. Kant, *Antropología desde un punto de vista pragmático,* § 14 (trad. M. Foucault, Vrin, 1979, p. 35).
11. Kant, *Crítica de la razón pura,* Disciplina, 2, AK, III, p. 489 de la traducción francesa.
12. *Ibid.*, AK, III, pp. 489-490.
13. *Antropología desde un punto de vista pragmático,* § 14 (trad. M. Foucault, p. 36).
14. Aristóteles, *Etica a Nicómaco,* II, 1, 1103 *b* 21 (trad. Tricot, Vrin, 1979, p. 90).
15. Alain, *Definiciones,* Biblioteca de la Pléiade, "Les arts et les dieux", p. 1080 (definición de la cortesía).
16. Alain, *Ochenta y un capítulos sobre el espíritu y las pasiones.*, Biblioteca de la Pléiade ("Les passions et la sagesse"), p. 1243.

2. LA FIDELIDAD

1. San Agustín, *Confesiones,* XI (especialmente capítulo 20, p. 269 de la traducción francesa de Trabucco, G-F., 1964).
2. Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas,* II (traducción francesa de G. Bianquis, Aubier-Montaigne, 1964, reedición 1979, p. 207).
3. Según la feliz expresión de François George, a propósito de Nietzsche: "D'un critère nouveau en philosophie", *L'âme et le corps,* bajo la dirección de M.-P Haroche, Plon, 1990.
4. Jankélevitch, *L'imprescriptible,* Seuil, 1986, p. 55.
5. Ver *supra,* Prólogo, p. 15.
6. *Etica a Eudemo,* VII 2, 1237*b* 37-40 (trad. V. Décarie, Vrin-Presses de l'Université de Montréal, 1984, p. 164).
7. Aristóteles, *Etica a Nicómaco,* IX, 3, 1165 *b* 32-36, (trad. Tricot, p. 441).
8. V. Jankélevitch, *Traité des vertus,* II*: Les vertus et l'amour,* t. 1, cap. 2, Flammarion, 1986, p.140.
9. *Ibid.*, pp. 140-142.

10. *Ibid.*, pp. 142-143. En la fidelidad, señala Jankélevitch, "los estoicos habrían reconocido la *Constantia sapientis*" (la constancia del sabio).
11. *Ibid.*, p. 141.
12. *Pensées,* 673-123 (ed. Lafuma).
13. M. Conche, *Montaigne et la Philosophie,* ed. Du Mégare, 1987, pp. 118-119. Ver asimismo, Montaigne, *Apologie de Raymond Sebond,* [en *Essais*] especialmente la evocación de Epicarno, pp. 602-603 de la ed. Villey-Saulnier, reeditado por PUF, 1978.
14. *Les vertus et l'amour,* t. 1, p. 154 (Jankélevitch reconoce, en ese rasgo, "la fidelidad por excelencia").
15. Jankélevitch, *L'imprescriptible,* Seuil, 1986, p. 60.
16. M.Conche, *Orientation Philosophique,* reed. PUF, 1990, p.106.
17. *Les deux sources de la morale et de la religion,* pp. 86-90 (pp. 1047-1050 de l'édition du Centenaire, reed. PUF, 1970).
18. "Education morale et laïcité", en *Foi et vie,* Nº 2, enero 1928, p. 8. Ver asimismo mi artículo "Jean Cavaillés o el heroísmo de la razón": *Une éducation philosophique*, PUF, 1989, pp. 287 a 308.
19. Véase supra, cap. 1, pp. 17 y ss.
20. *Etica,* III, explicación de la definición 27 de los afectos (salvo indicación contraria, cito a Spinoza, a lo largo de este libro, de acuerdo a la traducción francesa de Appuhn de las *Obras completas,* que a veces modifico algo). [N del T: la traducción castellana –cuando la hay– sigue la versión del autor].
21. Nietzsche, *La voluntad de poder,* libro III § 498 (traducción francesa de G. Bianquis, Gallimard, 1937, t. 2, p. 156).

3. LA PRUDENCIA

1. Junto con el coraje (o fuerza de ánimo), la temperancia y la justicia. Esta clasificación (donde la prudencia, en francés, se dice, a veces, *sagesse*) parece remontarse al siglo VI a.C. Se encuentra algo parecido en Platón (ver por ej. *República,* IV *e* 427, y *Leyes,* I, 631 *c*) y llegará a ser clásica durante el estoicismo (ver por ej. Diógenes Laercio, VII, 126), y después (transmitida sobre todo por Cicerón) en el pensamiento cristiano, especialmente en San Ambrosio, San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Ver P. Aubenque, *La prudence chez Aristote,* PUF, 1963, pp. 35-36; G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne,* PUF, 1970, pp. 72-86; y Santo Tomás, *Summa theologica,* I a II ae, quest. 61(pp. 371 y ss. del tomo 2 de la edición de Cerf, 1984, reimpreso en 1993). Ver también Alain, "Propos du 19 janvier 1935" ("Les quatre vertus", Biblioteca de la Pléiade, *Propos,* I, pp. 1245-1247), así como la bella definición de la virtud (*Définitions,* en *Les arts et les dieux,* Bibl. de la Pléiade, p. 1098).
2. Ver por ej. *Fundamentos de la metafísica y de la moral,* II, p. 87 de la traducción francesa de Philonenko (Vrin, 1980), *Crítica de la razón práctica,* I, I,

cap. 1, escolio 2, p. 37 de la traducción Picavet (PUF, 1971), *La religión en los límites de la pura razón,* II, pp. 82-83 de la traducción Gibelin (Vrin, 1972), y *Doctrina de la virtud,* pp. 101 y 132 de la trad. Philonenko (Vrin, 1968). Ver asimismo P. Aubenque, "La prudence chez Kant", *Revue de métaphysique et de morale,* 1975, pp. 156-182.

3. Kant, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité,* pp. 67-73 de la traducción francesa Guillermit (Vrin, 1980).
4. Ver Max Weber, *Le savant et le politique,* traducción francesa reed. "10-18", 1963, pp. 172 y siguientes.
5. Aristóteles, *Etica a Nicómaco,* VI, 5, 1140 *a-b.* Ver también el estudio magistral de P. Aubenque, *La prudence chez Aristote,* París, PUF, 1963.
6. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologica,* I a II ae, quest. 57, art. 5 y quest, 61. art. 2. También IIa IIae, quest. 47 a 56, especialmente quest. 47, art. 5 a 8. Ver asimismo E. Gilson, *Saint Thomas moraliste,* Vrin, 1974, pp. 266 y siguientes.
7. Deliberamos, en efecto, sobre los medios y no sobre los fines: *Etica a Nicómaco,* III, 5, 1112 *b,* 11-19. Ver también Santo Tomás, *Summa theologica,* I a II ae, quest. 57, art 5: "Para actuar bien no sólo hay que hacer algo, sino hacerlo como es debido, es decir, que se debe actuar conforme a una opción meditada y no sólo por impulso o pasión. Sin embargo, como la elección es relativa a los medios en vista de un fin, su rectitud exige dos cosas: el fin debido y los medios adaptados a ese fin. [...] Por ello, la razón requiere una virtud intelectual que le otorgue la perfección suficiente para comportarse bien en relación con los medios elegibles. Esa virtud es la prudencia". (p. 352 del tomo 2 de la edición francesa de Cerf).
8. Aristóteles, *op. cit.* VI, 13, 1144 *a* 6-9: "La virtud moral asegura la rectitud del fin que perseguimos, y la prudencia la de los medios para lograr ese fin". (p. 308) Ver también X, 8, 1178 *a* 18: "La rectitud de las virtudes morales depende de la prudencia" (p. 516).
9. Ver por ej. el testimonio de Stobée, *Ecl.,* II, 59,4, en los *Stoïcorum veterum fragmenta,* III, 262 (citado por P. Aubenque, *op. cit.,* p. 33 y n. 1). Ver además la comunicación de P. Aubenque sobre la "frónesis" de los estoicos. *Actes du VIIème Congrés de l'Association Guillaume Budé,* París, Les Belles Lettres, 1964, pp. 291-292.
10. *Etica a Nicómaco,* VI, 5 (especialmente p. 285 de la trad. Tricot). Cuando nuestras ciencias modernas enfrentan el azar, por ejemplo bajo la forma del cálculo de probabilidades, buscan lo necesario. Sin embargo, eso (que da la razón a Aristóteles) sólo vale para los grandes números, mientras que toda opción y toda acción se debe enfrentar en singular.
11. Ver P. Aubenque, *op. cit.,* p. 78.
12. Epicuro, *Carta a Meneceo,* 130 (trad. francesa de M. Conche).
13. *Ibid.,* 132. Ver también las *Maximes capitales* V a X, y la *Sentence vaticane* 71.
14. Epicuro, *Carta a Meneceo,* 129.

15. *De las leyes*, XXIII (p. 149 de la trad. Appuhn, reed. G.-F., 1965).
16. Ver Cicerón, *República*, VI, 1, *De la naturaleza de los dioses*, II, 22, 58, y *De las leyes* I, 23. Ver asimismo P. Aubenque, *op. cit.*, p. 95.
17. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 137.
18. *Crítica de la razón práctica*. Analítica, cap. I, p. 37 de la trad. Picavet.
19. *Etica a Nicómaco*, VI, 13, 1144 *b* 31 (p. 313 de la trad. Tricot).
20. Citado por J.-L Bruguès OP, *Dictionnaire de morale catholique*, ed. CLD, Chambray-lès-Tours, 1991, art. "Prudence" (p. 346). El autor no indica la referencia. Puede tratarse de una traducción aproximada de *De moribus catholicae Ecclesiae* II, 1, § XV-25: *"Prudentia, amor ea quibus adjuvatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens"* ("la prudencia es el amor que separa con sagacidad lo que le es útil de lo que le es nocivo", trad. B. Roland-Gosselin, Desclée, 1936, pp. 62-63).
21. Ver Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, traducción francesa Editions du Cerf, 1990. Ver también J.-M. Besnier, *L'humanisme déchiré*, Descartes & Cie., 1993, pp. 111 a 121. Señalemos de paso que J.-M.Besnier está obviamente equivocado al oponerme, en este punto, a Hans Jonas. Que sólo exista una ética del presente no impide que toda ética deba, como lo exige la prudencia, ocuparse del porvenir e inclusive (sobre todo hoy en día, en razón de la potencia sin precedentes de nuestras tecnologías) de las generaciones futuras. Unicamente los vivos tienen deberes; pero esos deberes conciernen (y eso muestra el libro de Jonas) a quienes aún no viven: la humanidad futura, cuya existencia no podríamos comprometer sin culpabilidad. En lo que me toca, sin duda jamás he pensado que debamos, o que podamos, prescindir de toda relación con el porvenir. Incluso he escrito a menudo –y claramente– lo contrario (ver. por ej. *Le mythe d'Icare*, pp. 149-150; *Vivre*, pp. 214-224; *Une éducation philosophique*, pp. 350-352; *L'amour la solitude*, p. 26; *Valeur et vérité*, pp. 145-146 y 158-160). Lo que he pretendido mostrar –contra las seducciones de la esperanza y los peligros de la utopía– es sólo que la relación con el futuro no podía ser política y moralmente responsable sino en la medida en que concierne al porvenir *en tanto cuanto éste depende de nosotros*, en tanto cuanto éste, entonces, no está en relación de esperanza, sino de voluntad. Tal es la prudencia: voluntad actual (como toda voluntad) de preparar o preservar el porvenir –el propio, cuanto se puede, y el de los demás cuanto se debe–.
22. Era el lema inscrito en su sello.

4. LA TEMPERANCIA

1. Spinoza, *Etica*, IV, escolio de la prop. 45 (trad. Appuhn).
2. *Ibid.*
3. Ver Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, II, 7, 1107 *b* 4-8 y III, 14, 1119 *a* 5-20. Sobre la virtud como justo medio (y cumbre) entre dos vicios opuestos,

uno por exceso y el otro por defecto, ver asimismo II, 5 y 6 (especialmente 1107 *a* 1-7).

4. Epicuro, *Carta a Meneceo*, 130. Comparar con lo que Aristóteles dice de la temperancia: *Etica a Nicómaco*, III, 13-15. Sobre la *autarkeia* en Aristóteles, ver *Etica a Nicómaco*, I, 5, 1097 *b* 8 y siguientes.
5. Sobre el sentido de esta distinción, ver mi artículo "Morale ou Éthique?" en *Valeur et Vérité*, PUF, 1994, pp. 183 a 205. Sobre la inquietud de sí, ver sin duda M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, especialmente los volúmenes 2 y 3 (Gallimard, 1984).
6. Sobre los deseos naturales y necesarios, y aquellos que no lo son, ver Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 127 y ss., así como la *Máxima Capital* XXIX. Sobre la clasificación de los deseos en los epicúreos, ver M. Conche, *Epicure, Lettres et maximes*, reed., PUF, 1987, Introduction, pp. 63 a 69.
7. Como decía Lucrecio de Epicuro: *"Et finem statuit cuppedinis atque timoris"* (*De rerum natura*, VI, 25).
8. *Essais*, III, 13 p. 1110 (a lo largo de todo este tratado, mis referencias a Montaigne aluden a la edición Villey-Saulnier, reed., PUF, 1978, cuya ortografía francesa modernizo, así como –a veces– la puntuación). [N del T.: No existe una buena traducción en castellano de los *Ensayos* de Montaigne, ni siquiera una que sea recomendable].
9. Epicuro, *Carta a Meneceo*, 130-131.
10. Lucrecio, *De rerum natura*, V, 1117-1119.
11. *Summa theologica*, II a II ae, quest. 141, art. 8 (pp. 814-815 del tomo 3 de la edición de Cerf, 1985).
12. *Ibid.*, art 4 (p. 811).
13. *Ibid.*, II a II ae quest. 142, art. 1, pp. 815-816. Ver también Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, II, 7, 1107 *b* 4-8, y III, 14, 1119 *a* 5-21.
14. Ver, por ej., *Etica*, III escolio de la prop. 56, y V, prop. 42 y escolio.
15. *Ibid.*, y *Etica*, IV, def. 8.
16. Alain, *Définitions*, en *Les arts et les dieux*, Pléiade, p. 1094: definición de la temperancia.
17. Ver Montaigne, *Essais*, I, 30 ("De la moderación") y Kant, *Doctrina de la virtud*, Introducción, XVII (p. 81 de la trad. Philonenko, Vrin, 1968).

5. EL CORAJE

1. No encuentro la referencia pero, al buscarla, doy con la misma idea en *Rome sauvée, ou Catilina*, V, 3: "un coraje indomado, en el corazón de los mortales/ hace o los grandes héroes o los grandes criminales" (*Oeuvres complètes*, t. 5, Garnier-Frères, 1877, p. 264).
2. Como asevera Aristóteles (*Etica a Nicómaco*, III, 9 1115 *a* y *Etica a Eudemo*, III, 1, 1229 *b*), Santo Tomás (*Summa theologica*, II a II ae quest. 123, arts. 4 y

5) y Jankélevitch (*Traité des vertus*, II, 1, *Les vertus et l'amour*, cap. 2, pp. 134-135 de la edición de Champs-Flammarion, París, 1986).

3. *La religión en los límites de la pura razón*, Primera parte, Noticia general (trad. Gibelin, Vrin, 1972, p. 68 y n. 1). Ver también *Crítica de la razón práctica*, I, escolio 2 del teorema 4 (trad. Picavet, PUF, 1971, pp. 35 a 40), y *Fundamentos para una metafísica de la moral*, II (especialmente pp. 76 y 96 de la trad. francesa Delbos-Philonenko, Vrin, 1980).
4. Descartes, *Traité des passions*, II, art. 59 y III, art. 171; Kant, *Doctrina de la virtud*, Introducción, XII, y *Fundamentos para una metafísica de la moral*, I, pp. 55-57 y 64-65 de la trad. francesa Delbos Philonenko. Recordemos que "patológico", en Kant, no significa anormal o enfermizo; designa, conforme con su etimología, todo lo relativo a la pasión (*pathos*) o, en general, a los impulsos sensibles (cf. *Crítica de la Razón Pura*, p. 541 de la trad. francesa Tremesaygues et Pacaud, PUF, 1963).
5. *Summa theologica*, II a II ae, quest. 123, art. 2 (p. 735 del tomo 3 de la edición de Cerf, 1985).
6. *Ibid.* Las dos citas de Santo Tomás son de Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, II, 3, 1105 *a* 32, y Cicerón, *Retorica: De inventione*, II, 54.
7. *Les Propos d'Alain*, NRF, 1920, p. 131 (es un postulado soberbio, que no logro encontrar –quizá busqué mal– en la colección de la Pléiade).
8. Ver el *Laques*, completo; el *Protágoras*, 349 *d*– 350 *c* y 358 *d*– 360 *e*; *La República*, IV, 429 *a*– 430 *c*, y *las Leyes*, XII, 963 *a*– 964 *d*. Para el coraje en Platón (y en toda la historia de la filosofía), ver también Jankélevitch, *Les vertus et l'amour (Traité des vertus*, II) cap. 2, y los artículos de E. Smoes y S. Matton en el Nº 6 de la serie "Morales" de la revista *Autrement* ("Le courage", París, 1992).
9. *Op. cit.*, cap. 2, especialmente en pp. 90 a 103 de la ed. de Flammarion (1986). Y ya decía Aristóteles: "Sócrates tampoco tenía razón al afirmar que el coraje es un saber" (*Gran Moral*, I, 20, 1190 *b* 26-32, traducción C. Dalimier, *Les grands livres d'Ethique*, Arléa, 1992, p. 89).
10. *Ibid.*, p. 110.
11. Ver mi artículo "Jean Cavaillès o el heroísmo de la razón", *Une éducation philosophique*, especialmente en pp. 302-308.
12. Epicuro, *Carta a Meneceo*, 135; Spinoza, *Etica*, V. Eso no quiere decir (a pesar de Jankélevitch, *op. cit.*, pp. 98-99) que no haya lugar, en Epicuro o Spinoza, para el coraje o para otro coraje que la mera *aphobia* (ausencia de miedo) en el sabio: más bien significa que sólo el coraje puede ocupar el vacío que la falta de sabiduría deja en nosotros...
13. *Etica*, III, 59, escolio (trad. Pautrat, Seuil, 1988). Ver asimismo *Etica*, IV, prop. 63 y dem.
14. *Etica*, III, 9 y escolio. Ver igualmente *Etica*, V, escolio de la prop. 10 y prop. 41.

15. Contrariamente a lo que escribe Jankélevitch (para matizarlo luego) al inicio de su capítulo sobre el coraje, *op. cit.*, p. 89.
16. Jankélevitch, *op. cit.*, p. 96.
17. *Lettres au Docteur H. Mondor sur le sujet du coeur et de l'esprit,* Bibl. de la Pléiade, "Les arts et les dieux", p. 733.
18. *Etica,* IV, escolio de la prop. 73.
19. *Gran Moral,* I, 20, 1191 *a* 33-36 (trad. Dalimier, p. 92) que cito aquí conforme a la traducción bastante libre de Jankélevitch, *op. cit.*, p. 107. Ver además *Etica a Nicómaco,* III, 9, 1115 *a* 33-35 y *Retórica,* II, 5, 1382 *a* 25-30. A ese tipo de personaje, al que llama fanfarrón, La Fontaine consagró una fábula: *Le lion et le chasseur,* cuya moraleja merece que se la recuerde: "La verdadera prueba de coraje/ sólo está en el peligro que se toca con el dedo/así lo buscaba, dijo, y cambiando de lenguaje/ huyó tan pronto lo vio". (*Fables,* Ed. De la Nouvelle Librairie de France, 1958, t. I, p 281.)
20. *Op. cit.*, p. 107.
21. *Op. cit.*, p. 108.
22. Ver Epicuro y Marco Aurelio, sin duda, pero también Jankélevitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien,* Points-Seuil, 1980, t. 3: *La volonté de vouloir* (especialmente el cap. 2), y el *Traité des vertus,* II, 1, p. 125.
23. *Traité des passions,* III, art. 173. Ver asimismo, en los *Principes de la philosophie,* la carta dedicatoria a la princesa Isabel: "El miedo genera devoción, la desesperación genera coraje" (ed. Alquié, t. 3, p. 88, AT, p.22).
24. *Ibid.*
25. *Etica a Nicómaco,* III, 11, 1116 *a* 1-4.
26. Son las tres traducciones, todas aceptables, que se pueden encontrar a *to kalon prattousin* (*Etica a Nicómaco,* III, 11, 1116 *b* 30), en las ediciones más accesibles en francés. Ver también III, 10, 1115 *b* 12-13 y 23. (N. del T.: la traducción inglesa de W. D. Ross es distinta: "Now brave men act for honour's sake, but passion aids them". La traducción castellana de Azcárate [El Ateneo, Buenos Aires, 1966] es pésima y ni siquiera hace referencia a los acápites numerados tradicionalmente, lo que torna difícil encontrarlos).
27. Ver Aristóteles, *Etica a Nicómaco,* III, 11, 1116 *b*– 1117 *a* y *passim.*
28. R. A. Gauthier y J. Y. Jolif, *L'Ethique à Nicomaque,* Introducción, traducción y comentario, Louvain, 1970, II, 1, pp. 223-224.
29. Sylvain Matton, art. citado, pp. 34-35.
30. No puedo demorarme aquí en problemas de interpretación, especialmente en la difícil reconciliación de los dos pasajes de la *Etica a Nicómaco* 1115 *b* 33 – 1116 *a* 3, por una parte, y 1117 *a* 10-27 por la otra. Conforme al texto el "pesimismo es una modalidad de la cobardía, pues teme a todo"; no obstante, el optimista, si en algo se asemeja al valiente, no es por ser valiente. "No por ser optimista se es más valiente". En resumen, el optimismo se parece al coraje (por la seguridad), si bien es diferente (por la fragilidad). No veo de

qué manera el coraje sea por ello "antinómico de la esperanza", (como dice S. Matton en su bello artículo) y todos sabemos que no es el caso: los optimistas pueden ser, *también*, valientes. Pero es verdad que de los textos resulta (y es lo que me interesa) que coraje y esperanza –en hecho y en derecho– son distintos e independientes entre sí. (Ver los comentarios pertinentes de Gauthier y Jolif, en su traducción de la *Etica a Nicómaco*). Quien espera puede, *además*, ser valiente; mas sólo lo es a condición de que su valentía no sea *únicamente resultado de la esperanza*. La *Gran Moral* lo explica muy bien (I, 20, 1191 *a* 11-21): "Si un hombre, al ser privado de algo, pierde su coraje, no es valiente"; quien da muestras de bravura "a causa de la esperanza o en procura de un bien", tampoco tiene coraje en verdad, pues su valentía aparente no sobreviviría a la pérdida de su esperanza. Aristóteles se acerca en esto a la experiencia corriente: sólo es verdaderamente valiente quien puede serlo en la derrota cierta, de igual modo que en la victoria incluso asegurada. El coraje de la desesperación no es, por ende, *todo el coraje*, pero es su piedra de toque, en la que el coraje se distingue de la confianza.

31. *Gargantúa*, cap. 43. (p. 168 de la edición du Seuil, col. "L'Intégrale".
32. *Souvenirs de guerre*, Pléiade, "Les Passions et la sagesse", p. 441.
33. *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, cap. 2, Pléiade, "Les passions et la sagesse", pp. 751 y 758. Ver asimismo, pp. 738, 741 y 748.
34. *Etica a Nicómaco*, II, 7, 1107 *a* 33 – 1107 *b* 4, y III, 9-10, 1115 *a* – 1116 a 15. *Etica a Eudemo*, III, 1, 1228 *a* 23 – 1229 *b* 26.
35. *Etica*, IV, prop. 69 y escolio (el hombre libre, según Spinoza, es aquel que sólo vive bajo los dictados de la razón).

6. LA JUSTICIA

1. *Propos* del 2 de diciembre del1912 (Pléiade, *Propos*, II, p. 280). Ver también los *81 capítulos*, IV, 7 y VI, 4 (Pléiade, "Les Passions et la sagesse", pp. 1184 y 1228).
2. *Fundamentos para una metafísica de la moral*, I, (pp. 55-56 de la trad. francesa de Philonenko, Vrin, 1980).
3. *Ibid.*, p. 57.
4. Ver por ejemplo: *Doctrina del derecho*, Introducción general, III y IV (especialmente las págs. 94 y 98 de la trad. Philonenko, Vrin, 1971).
5. *Etica a Nicómaco*, V, 3, 1129 *b* 25-31 (trad. Tricot, Vrin, 1979, pp. 218-219).
6. Kant, *Doctrina del derecho*, II, 1, Comentario E (p. 214 de la trad. Philonenko). Ver asimismo Dostoievski, *Los hermanos Karamazov;* Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 76 (ed. Du Centenaire, PUF, 1970); Camus, *L'homme révolté*, II (Bibl. De la Pléiade, pp. 456-466); y Jankélevitch, *Traité des vertus*, II, 2, cap. 5 (p. 47 de la edición de Champs- Flammarion, 1986).

7. *Maximes capitales* 31 a 38.
8. Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, reed. University of London, 1970; Mill, *Utilitarism* , cap. 5 (traducción francesa Flammarion, 1988) Igual orientación en Hume. *Enquête sur les principes de la morale,* sección III (trad. franc. Baranger-Saltel. G.-F., 1991, pp. 85-109); ver asimismo, *On human nature,* libro III, segunda parte. (Traducción francesa Leroy Aubier, 1983, pp. 593 y ss.)
9. John Rawls: *Theory of Justice* (especialmente las secciones 1, 5 y 87). Esta obra, aún poco conocida en Francia, es un clásico del pensamiento contemporáneo. Ha sido objeto de numerosos estudios y discusiones en el mundo anglosajón. Ver por ej. Van Parijs *¿Qu'est-ce qu'une société juste?*, Seuil, 1991. (Hay traducción castellana, Fondo de Cultura Económica, México).
10. Aristóteles, *Etica a Nicómaco,* V, 2 y V, 9 (pp. 216 y 246-247 de la trad. Tricot).
11. *Ibid.*, V, 2, 1129 *a* 34 (p. 216 trad. Tricot). Ver asimismo *Gran Moral,* I, 23, 1193 *b* (trad. Dalimier, *Les grands livres d'éthique,* Arléa, 1992, pp. 111 y ss.)
12. *Etica a Nicómaco,* V, 3, 1129 *b* 12 (trad. Tricot, p. 217).
13. *Pensées,* 645-312 (cito a Pascal conforme a la edición Lafuma de las *Oeuvres complètes,* Seuil, colección "L'intégrale", 1963; para los *Pensées,* la segunda cifra es la de la edición Brunschvicg). Ver, asimismo, mi prefacio a Pascal, *Pensées sur la politique,* Rivages Poche, 1992.
14. En el texto latino de *Leviatán,* II, cap. 26 (p. 295, nota 81 de la trad. francesa de Tricaud, Sirey, 1971).
15. Como lo demostraron Hobbes (*Leviatán,* II, cap. 26), Spinoza (*Tratado político,* caps. 3 y 4) y Rousseau (*Contrat social,* II, cap. 6). Voluntarismo y positivismo convergen: Ver H. Batiffol, *La philosophie du droit,* PUF, colección "¿Que sais-je?", pp. 11-15 y 22-24.
16. *Pensées,* 81-299.
17. *República,* IV. Para una introducción general a las diferentes teorías de la justicia, desde Platón hasta Rawls, ver el librito, muy pedagógico, de Gérard Potdevin, *La justice,* París, Quintette, 1993.
18. *Pensées,* 103-298.
19. *Ibid.*, 85-878.
20. Platón, *Critón,* especialmente 48-54.
21. *Doctrina del derecho,* II, 1, Comentario E (p. 216 de la trad. Philonenko).
22. *Pensées,* 562-534.
23. *81 chapitres sur l'esprit et les passions,* VI, 4 (Pléiade, "Les passions et la sagesse", pp. 1229-1230).
24. *Ibid.*, VI, 5, pp. 1230-1231. Simone Weil (que fue alumna de Alain) defiende la misma idea: la virtud de justicia "consiste, cuando se es superior en la relación desigual de fuerzas, en comportarse exactamente como si la igualdad existiera" (*Attente de Dieu,* Fayard, 1966, reedición "Le Livre de vie", 1977, p. 129).

25. *81 chapitres...* VI, 4, p. 1230.
26. *Doctrina del derecho,* Introducción a la doctrina del derecho, C. (p. 104 de la trad. Philonenko. Ver también *Teoría y práctica,* II, pp. 289-290 de la trad. Guillermit, Vrin, 1980): "El derecho es la limitación de la libertad de cada uno, conforme a la libertad de todos, en la medida en que ésta es posible según una ley universal".
27. Ver Alain, *op. cit.*, p. 1228.
28. *Teoría y práctica,* II, Corolario. Ver asimismo *Doctrina del derecho,* Comentario general, A (p. 201 de la trad. Philonenko). Kant es fiel a Rousseau, para quien la idea del contrato social no pretende explicar un hecho, sino fundar una legitimidad: *Contrat Social,* I, 1 (Pléiade, pp 351-352). En el caso de Spinoza, la problemática es diferente: difumina cada vez más la idea de un contrato histórico original. Ver A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza,* Ed. de Minuit, 1969, pp. 307-330.
29. Kant, *Reflexiones.*, Ak. XVIII, Nº 7416, p. 368, y Nº 7734, p. 503, citado por Guillermit en la nota 59 de su edición de *Teoría y práctica* (pp.86-87).
30. *Ibid.*
31. Ver *Teoría de la justicia,* especialmente las secciones 3-4 y 20-30. El análisis de Rawls está inspirado en Kant: ver por ejemplo su prefacio y su interpretación (a veces discutible, pero siempre sugestiva) de Kant en la sección 40 (p. 20 de la trad. francesa).
32. Rawls, *Theory of Justice,* sección 24.
33. Pascal ya lo había visto: *Pensées,* 597-455 y 978-100.
34. *Theory of Justice,* sección 24.
35. Es lo que Rawls llama *mutual desinterestedness.* Ver asimismo *Theory of Justice,* secciones 3 y 22, en las que se distingue claramente la justicia de la caridad.
36. Ver *Le contrat social,* I, 6 (respecto del contrato original) y II, 6 (de la generalidad de la ley).
37. *Pensées,* 597-455.
38. *Los hermanos Karamazov,* II, V, 4 ("La rebelión").
39. *Etica a Nicómaco,* V, 7, 1131 *b* 16-20 y 10, 1134 *a-b.*
40. *Tratado teológico-político,* cap. 16.
41. *Tratado político,* cap. 2, § 23.
42. En relación a este tema ver el artículo "Justice", en la *Encyclopédie philosophique universelle, II, Les notions philosophiques,* PUF, 1990, t. 1, pp. 1406-1407. Ver también Santo Tomás, *Summa theologica,* II a II ae, quest. 58, art. 1. Santo Tomás parte de "la opinión de los juristas": "La justicia es la voluntad perpetua y constante de otorgar a cada uno su derecho", definición que, dice, es "exacta cuando bien entendida". Muestra después, apoyándose en San Ambrosio, que "la justicia es la virtud que da a cada uno lo que le corresponde" (*ibid.*, art. 11).
43. *Etica,* IV, escolio 2 de la prop. 37. Ver también *Tratado político,* II, 23.
44. *Ibid.*
45. Hobbes, *Leviatán,* cap. 13.

46. "Los hombres que están gobernados por la razón, es decir, aquellos que buscan lo que les es útil bajo la dirección de la razón, no apetecen nada para ellos mismos que no deseen también para los demás, y son, por ello, justos, de buena fe y honestos" (*Etica*, escolio de la prop. 18).
47. Desde Aristóteles se distingue tradicionalmente la justicia *distributiva* de la justicia *conmutativa* (del latín *conmutatio*, intercambio; Aristóteles decía "correctiva" o "synalagmática"). La justicia distributiva reparte riquezas u honores entre los miembros de una comunidad; no está sometida a la igualdad sino a la proporción (puede ser legítimo que tal individuo tenga más que otro, si contribuye más al bien común). La justicia conmutativa, en cambio, rige los intercambios: debe respetar la igualdad entre las cosas intercambiadas, cualesquiera sean las diferencias entre los individuos (ver Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, V, 5-7, 1130 *b* – 1132 *b*). Encontramos la misma idea en Santo Tomás: la justicia conmutativa tiene por objeto "los intercambios mutuos entre dos personas", explica, en tanto que la justicia distributiva es "llamada a repartir proporcionalmente el bien de las sociedades". (*Summa theologica*, II a II ae, quest. 61, p. 405).
48. *Enquête sur les principes de la morale*, sección III, 2.
49. *Op. cit.*, sección III, 1. Me atengo aquí a la argumentación de la *Inquest*, por ser más concisa y elegante. Las mismas ideas se encuentran, en lo esencial, en *On Human Nature*, III, 2.
50. *Ibid.* III. 1.
51. *Etica a Nicómaco*, VIII, 1, 1155 *a*, 26-27.
52. *Op. cit.*, III, 1.
53. Ver *ibid.*, III, 2.
54. *Teoría de la justicia*, sección 22.
55. *Op. cit.* Nuevamente Rawls está de acuerdo con Hume.
56. Todorov, *Face à l'extrême*, Seuil, 1991 (pp. 218 y 330 para las expresiones citadas).
57. Ver por ejemplo el bello libro en que Robert Antelme saca sus conclusiones de exiliado (*L'espèce humaine*, Gallimard, 1957, reedic. 1990, especialmente p. 93: "En los campos de concentración", escribe, "conocimos las estimas y los desprecios más definitivos, el amor y el horror del hombre con una certeza más total que en ninguna otra parte. Los SS que nos confunden no pueden hacer que nos ofusquemos. No pueden impedirnos elegir [...]. El hombre de los campos no es la abolición de esas diferencias. Por el contrario, es su realización efectiva..."
58. *L'espèce humaine*, p. 94. Ver también el testimonio de Primo Levi sobre su amigo Alberto. *¿Es eso un hombre?*, trad. franc. Julliard, p. 61 y *passim*.
59. *Ibid.*, p. 93.
60. *Op. cit.*, sección IV, p. 117: "podemos comprobar que es imposible que los hombres se maten entre sí sin estatutos ni máximas ni sin una idea de la justicia y el honor. La guerra, igual que la paz, tiene sus leyes[...] La

utilidad y el interés comunes engendran infaliblemente una norma de bien y de mal entre las partes en conflicto".

61. *Op. cit.*, sección III, 1 (Hume subraya).
62. *Ibid.*
63. Lo que no quiere decir que no tengan ningún derecho. Ver mi artículo "Sur les droits des animaux", en *Esprit.*
64. *Ibid.*, p. 94.
65. *Essais,* III, 6 ("Des coches"). Notemos que en Montaigne, igual que en Pascal, la determinación de valores es siempre negativa. No podemos saber lo que es una justicia ideal o perfecta, pero reconocemos claramente la injusticia cuando la vemos. "Aunque no se puede determinar lo justo", escribe Pascal, "se ve lo que no es justo".
66. *Essais,* II, 12.
67. *Ibid.*
68. *Op. cit.*, p. 94.
69. *De rerum natura,* V, 1011-1023. Es probable que Lucrecio, por la importancia que otorga –en el surgimiento de la justicia– a la protección de los débiles y a la vida afectiva, se distinga del utilitarismo más estricto de Epicuro. Ver Léon Robin: *Commentaire du De Rerum natura.* Les Belles Lettres, 1962, t. 3, pp. 138-140.
70. *Pensées*, 103-298. Para saber lo que entiendo por cinismo, en sentido filosófico, ver mi obra *Valeur et vérité (Etudes cyniques)*, PUF, 1994. Sobre el pensamiento político de Pascal, ver mi prefacio a sus *Pensées sur la politique* (Rivages-Poche, 1992).
71. *Ibid.*
72. *Etica a Nicómaco,* V, 14, 1137 *a* 31- 1138 *a* 3.
73. *Retórica,* I, 13.
74. *Etica a Nicómaco,* V, 14, 1137 *b* 34 – 1138 *a* 3.
75. Citado y traducido por Jankélevitch, *Traité des vertus,* II, 2, reedic. 1986, p. 79. En una nota, Jankélevitch cita la *Gran Moral,* II, 2; pero no encuentro esa idea en mi edición; sin embargo, encuentro una formulación cercana en la *Retórica,* I, 13, 17, 1347 *b*: "Es equitativo disculpar las acciones humanas".
76. Ver Aristóteles, *Etica a Nicómaco,* V, 2-5, 1129 *a* – 131 *a.*
77. *Ibid.*, especialmente V, 3 1129 *b* 11- 1130 *a* 13.
78. *Ibid.*, V, 3, 1129 *b* 27-29; el texto en cursiva es una cita de Eurípides.

7. LA GENEROSIDAD

1. Cf. *supra,* cap. 6.
2. *Maximes et pensées,* cap. 2, § 160.
3. *Dictionnaire historique de la langue française,* artículo "solidaire". Le Robert, 1992.

4. *Ibid.*
5. *Pensées,* 139-143.
6. *Traité des vertus,* II, 2, cap. 6.
7. *Ibid.*
8. Aristóteles, *Etica a Nicómaco,* IV, 1-3, 1119 *b* 22-1122 *a* 16 (sobre la liberalidad) y 7-9, 1123 *a* 34-1125 *a* 33 (sobre la magnanimidad). Ver también *Etica a Eudemo,* III, 4 y 5 y la *Gran Moral,* I, 23-25.
9. *Les passions de l'âme,* III, art. 153 ("En qué consiste la generosidad"). Sobre la naturaleza dual –pasional y virtuosa– de la generosidad, ver art. 161.
10. *Ibid.*, art. 156. Ver asimismo el art. 187 ("tener buena voluntad hacia todos es parte de la generosidad"...)
11. *Ibid.*, art. 161.
12. Descartes, *Carta del 20 de noviembre de 1647, a Cristina de Suecia.*
13. *Ibid.*
14. Ver mi *Traité du désespoir et de la béatitude,* t. 2 (PUF, 1988), cap. 4, especialmente pp. 67-93 y 142-149.
15. Ver Kant, *Crítica de la razón práctica* ,"Des mobiles de la raison pure pratique" (p. 87 de la trad. Picavet, PUF, 1971), e *infra,* cap. 18.
16. *Essais,* I, 28 ("De la amistad").
17. *Ibid.*
18. Sobre el concepto de moral esbozado aquí, ver mi artículo "¿Moral o ética?" en *Valeur et Vérité (Études cyniques),* PUF, 1994, pp. 183 a 205.
19. En otro sentido, ver *Etica,* III, prop. 26, demostración, comentario y corolario.
20. Ver *supra,* cap. 1.
21. "Aun no amaba, y amaba amar" (San Agustín, *Confesiones,* III, 1).
22. *Etica,* IV, escolio de la prop. 18.
23. *Etica,* III y IV. Ver también las primeras páginas del *Traité de la réforme de l'entendement,* así como el *Court Traité,* II, 5.
24. *Etica,* III, comentario a la prop. 59.
25. *Ibid.* "Sobre la firmeza de espíritu" en Spinoza, *supra,* cap. 5.
26. *Etica,* IV, prop. 21. Ver también la prop. 20 y su anotación.
27. *Etica,* IV, prop. 20 a 25 *y passim.*
28. Ver por ejemplo, *Tratado teológico político,* cap. 1, y las *Cartas 73, 75 y 78 a Oldenburg.* Ver asimismo S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture,* PUF, 1965 (pp. 190-199) y sobre todo A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza,* Aubier Montaigne, 1971. Recordemos al pasar, para evitar malentendidos, que Spinoza jamás creyó en la divinidad de Cristo ni en su resurrección (ver por ej. las *Cartas 73* y *78*).
29. *Etica,* III, prop. 19, 21, 25, 28 y 39, con sus demostraciones.
30. Ver *Etica,* III, anotación de la prop. 22 y 27, escolios y corolarios (especialmente el escolio al corolario 3) así como la definición 35 de los afectos. Ver asimismo *infra,* cap. 8.

31. *Etica*, IV, escolio de la prop. 18.
32. *Etica*, IV, prop. 41 y 45. Ver también III, escolios de las prop. 11, 13 y 39, así como las definiciones 3 y 7, de los afectos.
33. *Etica*, IV, comentario a las prop. 18 y 37 y 73.
34. *Etica*, IV, prop. 46, demostración y escolio. Ver también el corolario 1 de la prop. 45.
35. Helo aquí: "El que vive bajo el dictado de la razón se esfuerza, tanto como puede, en compensar, mediante el amor o la generosidad, el odio, la cólera, el desprecio, etc., que otro sienta por él" (*Etica*, IV, prop. 46; ver también V, escolio de la prop. 10). En cuanto al significado exacto de ¿"*amore contra, sive generositate compensare*"?, podríamos pensar que el *sive* indica identidad, así como en la conocida expresión "*Deus sive Natura*" aun si sabemos que en latín puede designar también una disyunción o una alternativa. A mayor razón en la demostración, cuando Spinoza escribe "*amore contra compensare conabitur, hoc est generositate*". ¿No hay que entenderlo, como Appuhn y todos los traductores, "por amor, *es decir*, por generosidad? ¿Entonces, *quid* de la diferencia entre las dos palabras o, más bien, entre los dos conceptos? Sin embargo, debe existir una, ya que Spinoza –que no acostumbra a ser redundante– emplea las dos palabras y da de ellas una definición explícitamente diferente (*Etica*, III, def. 6 de los afectos, y escolio de la prop. 59). En lo que respecta al *hoc est* de la demostración (que puede ser traducido por *es decir*), sólo lo entiendo así: la generosidad es idéntica, no al amor, por cierto, sino *al esfuerzo para amar o para actuar, cuando, por carencia, no amamos*. Por otra parte es el sentido de la definición de la generosidad, tal como la he citado más arriba: no una alegría o un amor, pero un "deseo por el cual un individuo se esfuerza en ayudar a su semejante y en establecer con él (lo que supone su inexistencia previa) una relación de amistad. En resumen, y encontramos aquí la demostración de la prop. 46, "quien vive bajo los dictados de la razón se esforzará, frente al odio, etc., de compensarlo en retorno por el amor, es decir (*hoc est*) por generosidad". No que el amor sea lo mismo que la generosidad ("cuya definición", recuerda Spinoza, "veremos en el comentario de la prop. 59 de la tercera parte"); la generosidad es igual al esfuerzo.
36. *Etica*, IV, comentario de la prop. 73 (que nos proyecta a las prop. 37 y 46).
37. *Etica*, III, def. 6 de los afectos. La causa también puede ser interna, y define la satisfacción con uno mismo (*acquiescentia in se ipso*): *Etica*, III, escolios de las prop. 30 y 55 (ver también la prop. 53) y definición 25 de los afectos.
38. Ya que "el hombre experimenta, mediante la imagen de una cosa pasada o futura, el mismo afecto de alegría o de tristeza que por la imagen de una cosa presente" (*Etica*, III, prop. 18). Porque "mientras el hombre está afectado por la imagen de una cosa la considera presente, a pesar de que (*tametsi*) no exista".
39. Pues "quien ama se esfuerza necesariamente en tener presente y conservar al objeto amado" (*Etica*, III, escolio de la prop. 13).

40. Ver *Etica*, III, escolio de la prop. 59, y V, escolios de las 10 y 42.
41. *Etica*, V, prop. 41.
42. *Etica*, V, escolio de la prop. 10.
43. *Ibid.*
44. *Ibid.*
45. *Etica*, IV, escolio 1 de la prop. 37, y V, prop. 41. La traducción de *pietas* por *moralidad*, en la que están de acuerdo la mayoría de los traductores, no sólo es fiel a la definición de Spinoza –que no hace referencia a ningún sentimiento religioso de piedad ("Llamo moralidad el deseo de hacer el bien que encuentra su origen en la razón")– sino también al sentido latino de la palabra *pietas*, que significa el cumplimiento de los deberes no sólo hacia los dioses, sino hacia los hombres (en cuyo caso corresponde a nuestra *moralidad*).
46. *Etica*, IV, prefacio y escolios de las prop. 50 y 58; ver asimismo en la quinta parte, el comentario a la prop. 10 y, en la 41, demostración y comentario. Sobre la relación entre Spinoza y Nietzsche, ver mi artículo "Nietzsche y Spinoza" en *De Sils-Maria à Jerusalem*, obra colectiva bajo la dirección de D. Bourel y J. Le Rider, Cerf, 1991, y las pertinentes observaciones de S. Zac en *La morale de Spinoza*, PUF, 1972, pp. 45 y ss.
47. *Etica*, III, prefacio, y IV, prop. 18 y comentario.
48. Para retomar una expresión de A. Negri, *L'anomalie sauvage, Puissance et pouvoir chez Spinoza*, PUF, 1982, p. 262.
49. *Etica*, IV, escolios de las prop. 50 y 73.
50. Hume, *An enquiry concerning human understanding*, III, 1, p. 87; ver también, supra, cap. 6, pp. 81-82.
51. Hume, *An enquiry concerning human understanding*, V, 2; Spinoza, *Etica*, III, prop. 27 y escolio (respecto a esa especie de *modalidad mimética* en Spinoza, ver asimismo mi *Traité du déséspoir et de la béatitude*, t. 2, cap. 4, pp. 102 a 109; Freud, *El malestar en la cultura* y *passim*.

8. LA COMPASION

1. M. Scheler, *Nature et formes de la symnpathie*, I, 1, trad. franc., Payot, 1950, p. 17.
2. *Ibid.*, p. 18.
3. *Ibid.*, I, 9, pp. 205 y ss.
4. *Ibid.*, I, 1, p. 17.
5. Ver el artículo "Karunâ" (compasión) en la *Encyclopédie philosophique universelle*, PUF, 1990, t. II, p. 2848. Ver asimismo, como introducción, W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, Seuil, coll. "Points-sagesses", reed. 1978, pp. 69-70 y 104, además de L. Silburn, *Le bouddhisme*, Fayard, 1977 (hay numerosas referencias en el índice, bajo "Karunâ").
6. Ver por ejemplo Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos*, VII, 123, y Cicerón, *Tusculanas*, III, 10, 21. La condenación de la piedad, constante

del estoicismo, no impide que Epicteto o Marco Aurelio empleen positivamente el término (ver por ej. Epicteto I, 18 y *Meditaciones*, II, 13 y VII, 26, Pléiade, *Les stoïciens*, pp. 850, 1149 y 1193); sin embargo, el sentido que otorgan a la piedad (ausencia de odio o de cólera contra malvados e ignorantes) es más cercano a lo que yo llamo misericordia (ver *infra.* cap. 9); respecto de la piedad en Marco Aurelio, ver también P. Hadot, *La citadelle intérieure, Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, 1992, p. 240).

7. Cicerón, *Tusculanas*, IV, 26. Análoga idea en Epicuro: "Simpaticemos con nuestros amigos, no con lágrimas, sino con solicitud" (*Sentencias vaticanas*, 66, trad. franc. De Voelke. M. Conche traduce "estemos en simpatía con nuestros amigos sin gemir, pero meditando").
8. *Etica*, IV, prop. 50. Appuhn traduce *conmiseratio* por conmiseración, lo que es aceptable, sin duda, ya que Spinoza la define como "una tristeza nacida del daño ajeno" (*Etica*, III, escolio de la prop. 27), "una tristeza que acompaña la idea de un daño ocurrido a otro que imaginamos semejante a nosotros" (*Etica*, III, def. 18 de los afectos), la traducción por *piedad* (por la que han optado la mayoría de los traductores: Guérinot, Caillois, Misrahi, Pautrat...) es igualmente aceptable y más fiel al espíritu del idioma; aparte que la palabra es de uso más corriente, me parece que la tristeza, esencial en la definición de Spinoza, trasluce mejor...
9. *Ibid.*, corolario.
10. *Ibid.*, III, escolios de las prop. 22 y 27.
11. *Ibid.*, IV prop. 37, 46 y *passim.*
12. *Ibid.*, IV, escolio de la prop. 50. Ver asimismo A. Matheron, como de costumbre muy preciso y claro, *Individu et communauté chez Spinoza*, Editions de Minuit, 1969, pp. 145-148, y sobre todo pp. 156-159.
13. *Ibid.*, IV, escolio de la prop. 58 (en que se dice que "*la piedad*, como la vergüenza –que no es una virtud– *es sin embargo buena*").
14. *Ibid.*, Ver también S. Zac, *La morale de Spinoza*, PUF, 1959, reed. 1972, pp. 76-77; sobre el arrepentimiento ver A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, pp. 111-113.
15. *Ibid.*, III, def. 35 y 43 de los afectos.
16. Contrariamente a los postulados de Nietzsche. Ver, por ej., *La généalogie de la morale*, I, 11, y lo que escribí en *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, obra colectiva bajo la dirección de L. Ferry y A. Renaut, Grasset, 1991, especialmente pp. 66-68. Sobre la relación entre Nietzsche y Spinoza (a quien Nietzsche siempre consideró un precursor, pero también un adversario dominado por el temor y el resentimiento), ver además mi artículo "Nietzsche y Spinoza", en *De Sils-Maria à Jerusalem* (*Nietzsche et le judaïsme; les intellectuels juifs et Nietzsche*), obra colectiva bajo la dirección de D. Bourel y J. Le Rider, Cerf, 1991, pp. 47-66.
17. Propos du 5 octobre 1909, *Propos*, I, p. 60 (salvo indicación contraria, nuestras referencias a Alain se basan en los cuatro volúmenes de la edición de

La Pléiade). Sobre la relación de Alain y Spinoza, ver mi artículo "Le dieu et l'idole (Alain y Simone Weil frente a Spinoza)", en *Spinoza au XXème siècle*, obra colectiva bajo la dirección de O. Bloch, PUF, 1993, pp. 13-39.

18. *Propos*, II, p. 161.
19. *Ibid.*, I, p. 750.
20. Para retomar una distinción propuesta por S. Zac, *La morale de Spinoza*, cap. 5. Ver asimismo pp. 116-117, donde Zac señala con justicia que de esa moral de todo el mundo (especialmente en su forma judeo-cristiana) "Spinoza jamás discute el valor".
21. Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. 4.
22. *Ibid.*, cap. 14. Ver también A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants.*, cap. 2 y 3, y S. Zac, *La morale de Spinoza*, observaciones finales.
23. *Etica*, III, def. 24 de los afectos. Este es el texto latino: "*Misericordia est Amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat, et contra ut ex alterius malo contristetur*".
24. *Ibid.*, III explicación de la definición 18 de los afectos.
25. *Ibid.*, III, def. 6, 18 y 24 de los afectos.
26. *Ibid.*, III, prop. 21 y escolio de la prop. 22.
27. *Ibid.*, III, def. 6 de los afectos.
28. *Ibid.*, III, corolario 2 de la prop. 27.
29. *Ibid.*, corolario 3: "Si un objeto nos inspira piedad nos esforzaremos en liberarlo de su miseria". Spinoza no está tan lejos de Descartes: ver el *Tratado de las Pasiones*, III, art. 185 a 189.
30. Jankélevitch, *Traité des vertus*, II, 2, cap. 6, Champs-Flammarion, 1986, pp. 168-169.
31. Ver por ej. *L'Antéchrist*, pto. 7: "El cristianismo es llamado religión de la compasión. La compasión es lo contrario de las emociones tónicas que elevan la energía del sentimiento vital: tiene un efecto deprimente. [...] Preserva lo que ya está maduro para morir, se arma para la defensa de los desheredados y de los condenados por la vida, y, por la multitud de fracasados de todo tipo que *mantiene en vida*, da a la vida misma un aspecto siniestro y equívoco. Se ha osado llamar virtud a la compasión (en toda moral *aristocrática* es una debilidad)". Ver también *Más allá del Bien y del Mal* (260) y *La voluntad de poder*, III, 227.
32. *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, Reflexiones y máximas, 82.
33. *El fundamento de la moral*, especialmente caps. III y IV, ptos. 16-19 y 22. Ver también *El mundo como voluntad y representación*, IV, 67.
34. Ver mi artículo "Sur les droits des animaux", en *Esprit*.
35. *Anthropologie structurale deux*, Plon, 1973, cap. 2 (especialmente pp. 50-56).
36. Ver, por ej., el bellísimo ensayo "*De la cruauté*" (Essais, II, 11; ver también I, 1: "Sufro de una maravillante cobardía hacia la misericordia y la mansedumbre. Tan es así que me rendiría más naturalmente a la compasión que a la estima..."). Sobre la relación de Lévi-Strauss con el budismo, ver *Tristes*

trópicos y sobre su relación con Montaigne: *Histoire de lynx*, Plon, 1991, cap. 18, pp. 277 y siguientes.

37. *El fundamento de la moral*, III, 19. Son citas del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, y del *Emile*.
38. *Op. cit.*, pp. 45-56. Ver también *Tristes trópicos*, Plon, 1955, cap. 38, pp. 451-454.
39. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, I.
40. *Ibid.* Sobre la piedad en Rousseau, hay que leer los bellos análisis de J. Derrida en *De la grammatologie*, Ed. de Minuit, 1967, II, cap. 3, pp. 243-272.
41. Rousseau, *op. cit.*
42. *Ibid.* Bernard Mandeville, nacido en Holanda, vivía en Inglaterra (1630-1733) y es el autor de *La fable des abeilles*, que hizo escándalo por su visión subversiva de los valores morales, que reduce al amor propio y al amor de sí mismo. Ver *Bernard Mandeville*, Paulette Carrive, Vrin, 1980.
43. Aristóteles, *Retórica*, II, 8, 1385*b*. Por este motivo la piedad es (junto al temor) uno de los resortes de la tragedia: ver Aristóteles, *Poética*, 1449*b* 27-28, 1452 *a*, 1453*b*...
44. *Ibid.* 1386*a*. La idea tendrá mucho éxito, especialmente en los siglos XVII y XVIII. Ver, por ej., La Rochefoucauld, máxima 264: "La piedad es a menudo un sentimiento de nuestros propios males en los males ajenos; es una sagaz previsión de las desgracias en que podemos caer." O Chamfort, *Sur l'art dramatique*, máxima 26: "La piedad sólo es un repliegue secreto en nosotros mismos, ante los males ajenos de los cuales también podemos ser víctimas". La Bruyère, a pesar de conservar la idea, parece percibir mejor sus límites: "Si es verdad que la piedad o la compasión son un repliegue sobre nosotros mismos, que nos pone en el lugar de los desdichados, ¿por qué razón sacan tan poco provecho de su miseria?" (*Caractères, Du coeur*, 48). En cuanto a Vauvenargues, la recusa pura y simplemente: "La piedad sólo es un sentimiento mezclado de tristeza y de amor; no pienso que se la deba estimular por un repliegue en nosotros mismos, como se cree. ¿Por qué razón la miseria tendría en nuestro corazón el mismo poder que la vista de una llaga? ¿Acaso no hay cosas que afecten directamente el espíritu? ¿Acaso la impresión de las novedades no previene siempre nuestras reflexiones?" (*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, II, "De la pitié", Flammarion, p. 96; ver también p. 259). Análogo rechazo, en el siglo XX, en Alain: "Es describir muy mal la piedad el decir que quien la siente piensa en sí mismo y se ve en el lugar del otro. Esa reflexión, cuando se hace, sólo llega después de la piedad; por imitación del semejante, el cuerpo se dispone al sufrimiento, lo que genera primero una ansiedad innominada; el hombre se pide cuentas a sí mismo de ese movimiento de su corazón, que le llega cual una enfermedad..." (*Propos*, I, p. 469).
45. *Essai sur la révolution*, cap. 2, trad. franc. Gallimard, "Tel", especialmente pp. 99-141 (pp. 127-128, para la expresión citada).

46. *Ibid.*, p. 121.
47. *Ibid.*, p. 122.
48. *Ibid.*, pp.121-122 (donde H. Arendt opone "la compasión muda de Jesús" a la "piedad elocuente del Inquisidor", en el *Gran Inquisidor*, de Dostoievski).
49. Ver Lucrecio, *De rerum natura*, II, 1-19.
50. Es el caso, especialmente, en Descartes: ver el art. 187 del *Traité des passions.*
51. *Propos*, II, p. 496.
52. *Ibid.*
53. *Etica*, IV, apéndice, cap. 17. Ver también A. Matheron, *Individu et communauté...*, p. 157.
54. *Etica*, III, def. 35 de los afectos: "La benevolencia es el deseo de hacer el bien a aquel por quien sentimos conmiseración".
55. *Doctrina de la virtud*, puntos 34 y 35.
56. *Ibid.* Pto 35: "A pesar de no ser un deber compartir el dolor o la alegría ajenas, sin embargo es un deber participar activamente en su destino, y por tanto es un deber indirecto el cultivar en nosotros los sentimientos naturales (estéticos) de simpatía [...] También es un deber no evitar los lugares donde están los desdichados a quienes falta lo esencial, sino más bien el buscarlos, y no hay que huir de los hospitales o las cárceles, etc.,. para evitar un doloroso sentimiento de simpatía que no podríamos prohibirnos, ya que ese sentimiento es un motivo implantado en nosotros por la naturaleza para lograr aquello que la pura representación del deber no conseguiría".
57. Esa última conjunción no es contradictoria, ni siquiera para Spinoza: ver *Etica*, III, prop. 37 y demostración ("mayor es la tristeza, mayor es la potencia de actuar con la que el hombre se esfuerza en apartar la tristeza"). Ver también el bello artículo de Laurent Bove, *Spinoza y la cuestión de la resistencia, L'enseignement philosophique*, Nº 5, mayo-junio 1993, pp. 3 y siguientes.
58. Para citar otra vez la bella fórmula de San Agustín, que resume tan bien el espíritu de los evangelios (*Comentario a la primera epístola de san Juan*, Tratado VII).

9. LA MISERICORDIA

1. *Lettre à Morus.* Misma idea en Aristóteles: *Etica a Nicómaco*, VI, 2, 1139*b* 6-11.
2. Ver *supra*, cap. 3 y nota 22.
3. *Vie de Spinoza*, por J. Colerus.
4. *Evangelio según San Juan*, VIII, 1-11.
5. Máxima 330.
6. Como decía ante el pelotón nazi de ejecución, en febrero de 1944, uno de los veintitrés fusilados del "cartel rojo", por lo menos si creemos la recons-

trucción poética (apoyada aquí en las cartas de los fusilados) que hace Aragon en *Strophes pour se souvenir*: poema de fidelidad –escrito en 1955– y de misericordia (*Le roman inachevé*, Gallimard, 1956, reed. 1975, pp. 227-228).

7. Epicteto, I, 18-19. Ver también I, 28 y II, 22.
8. *Meditaciones*, VIII, 59. Ver también La Pléiade, *Les stoïciens*, p. 1211. Asimismo: II, 13, V. 28, VI, 27, VII, 63, VIII, 17, IX, 42 y XI, 18.
9. *Evangelio de San Lucas*, XXIII, 34.
10. Jankélevitch, *Le Pardon*, Aubier, 1967, pp. 98-99.
11. Ver, por ej., Platón, *Protágoras*, 358*c-d*, *Menon*, 77*b*-78*b*, *Timeo*, 86d-e, *Leyes*, V, 731*c* y 734*b*, IX, 860*d*. Esa tesis famosa, lugar común de la sabiduría griega, será retomada especialmente por los estoicos.
12. Jankélevitch, *Traité des vertus*, III (*L'innocence et la méchanceté*), p. 167 de la edición Flammarion de 1986. Ver también *Le Pardon*, cap. 2.
13. Spinoza, *Etica*, III, def. 7 de los afectos: "El odio es una tristeza que acompaña la idea de una causa externa" Ver asimismo Descartes, *Traité des passions*, II, art. 140.
14. Respecto de esta diferencia, ver Kant, *La religión en los límites de la pura razón*, I, 3.
15. *Le Pardon*, p. 209.
16. Ver sobre todo *Vivre*, cap. 4, especialmente pp. 67 a 89 y 142-149. Ver asimismo mi artículo "L'âme machine, ou ce que peut le corps", en *Valeur et vérité*, pp. 124-127.
17. Ver por ej. *Etica*, III, prop. 49, demostración y escolio, y IV, escolios de las prop. 50 y 73.
18. *Tratado político*, I, 4.
19. En el sentido que doy a la palabra, distinto al que le otorga Spinoza, que corresponde más a nuestra *compasión* (ver supra, cap. 8). Notemos sin embargo que Spinoza a veces emplea *misericordia* en el sentido que yo le doy: ver por ej., *Traité théologico-politique*, cap. 14, p. 244 de la trad. franc. de Appuhn (Flammarion, 1965). Otras veces *misericordia* es sobre todo lo opuesto a la venganza. (Appuhn traduce *misericordia* por *piedad*). Ver asimismo *Etica*, cap. 13 del Apéndice.
20. Por lo menos cuando emplea el idioma algo antropomórfico del *Tratado teológico-político* (cap. 14, p. 244 de la trad. Appuhn).
21. *Etica*, Apéndice y IV, prop. 64, demostración y corolario. Ver asimismo B. Roussset: *La possibilité philosophique du pardon* (Spinoza, Kant, Hegel) en las actas del coloquio sobre el *El perdón*, M. Perrin editor, Beauchesne, "Le Point théologique" Nº 45, 1987, pp. 188-189.
22. *Lettre 23, à Blyenbergh*.
23. Sobre este tema me he explicado en otra parte. Ver *Vivre*, cap. 4.
24. *Etica*, IV, prop. 45 y corolario 1; *Tratado teológico político*, cap. 7.
25. Jankélevitch, *Le Pardon*, p. 92, que cita en nota a Misrahi en *La conscience*

juive face à l'Histoire: le Pardon (Congreso judío mundial, 1965), p. 286, y el *Tratado político* de Spinoza, I, 4, que yo mismo acabo de evocar al principio del párrafo anterior.

26. *Ibid.*, p. 203.
27. *Ibid.*, pp. 204 y siguientes, así como *L'Imprescriptible,* Seuil, 1986.
28. *L'Imprescriptible*, Seuil, 1986, pp. 14-15.
29. *Le Pardon*, pp. 204-205 (se trata, en el contexto, de los criminales nazis). Ver también el *Traité des Vertus*, III, p. 172 y p. 50 de *L'Imprescriptible.*
30. "Quien desea vengar sus ofensas con un odio recíproco vive miserablemente. Quien, en cambio, busca combatir victoriosamente el odio mediante el amor, combate en la alegría y la seguridad..." (Spinoza, *Etica*, IV, escolio de la prop. 46).
31. *Etica*, IV, prop. 46 demostración y escolio; Apéndice, caps. 13 y 14.
32. *Evangelio según San Lucas*, XXIII, 34; *Hechos de los Apóstoles*, VII, 60. Ver también la hermosa figura de Monseñor Bienvenu en *Los miserables* de V. Hugo, especialmente I,2,12).
33. Desde este punto de vista, comparar, en el *Evangelio según San Mateo*, los versículos V, 39, y X, 34.

10. LA GRATITUD

1. Recordemos nuevamente la referencia: *Etica*, III, def. 6 de los afectos.
2. Es decir, literalmente, *el reposo* (pero agradable y confiado) *en sí mismo*, que Spinoza define como una "dicha nacida de que el hombre se considera a sí mismo y su potencia de actuar" (*Etica*, III, def. 25 de los afectos). Es una suerte de gratitud hacia sí mismo. Epicuro diría que es el placer en el reposo del alma cuando no tiene otra causa en el individuo que el individuo mismo. Yo diría: es el placer en el reposo de uno mismo en uno mismo. También se puede traducir por *confianza en sí mismo*, o por *amor de sí mismo* (no confundir con amor propio o *philautía*). Ver también *Etica*, IV, prop. 52, demostración y escolio, así como (sobre el amor propio) el escolio de la prop. 55 del libro III.
3. *Etica*, V, prop. 24.
4. Ver, por ej., *La voluntad de poder*, IV, puntos 462,463 y 464.
5. *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, II, p. 182 de la edición de La Pléiade ("el reconocimiento es un deber por rendir, no un derecho por exigir").
6. *Etica*, IV, escolio de la prop. 71.
7. *Etica*, III, def. 34 de los afectos. Ver también las prop. 39 y 41, así como el escolio de la prop. 41 (donde se encuentra la expresión "amor recíproco".)
8. *Doctrina de la virtud*, "De la obligación de gratitud", p. 132 de la trad. franc. de Philonenko.

9. *Etica,* III, escolio de la prop. 41.
10. *Etica* IV, escolio de la prop. 71.
11. *Etica,* V, último escolio.
12. *Etica,* III, escolio de la prop. 41. Es causa de que "los hombres estén mucho más dispuestos a la venganza que a devolver lo que reciben de sus bienhechores".
13. *Maxime* 228.
14. C. Bruaire, *L'être et l'esprit,* PUF, colección "Epiméthée", 1983, p. 60. Ver asimismo la p. 198.
15. Citado por Séneca en *Cartas a Lucilius,* 15, 9 (491 Us). Ver también la *Sentencia vaticana 69* ("la ingratitud del alma torna al ser ávido hasta el infinito de las variedades en los tipos de vida") y las observaciones muy esclarecedoras de M. Conche en su edición de *Lettres et maximes d'Epicure,* reed. PUF, 1987, pp. 52-53.
16. *Cartas a Lucilius,* 45, 13 ("*non vivunt, sed victuri sunt*").
17. *Pensées,* 47-172.
18. Epicuro, *Carta a Meneceo,* 122. Esta última expresión parece indicar (ya que si no sería un pleonasmo) que la gratitud, para Epicuro igual que para nosotros, puede referirse al presente, a pesar de que en Epicuro –por lo menos en los textos que se conservan– parece estar más ligada a la memoria. ¿Pero qué es la consciencia sino una memoria en presente del presente?
19. *Ibid.,* 135.
20. Epicuro, *Sentencias vaticanas,* 55. Sobre la noción de duelo ver asimismo mi artículo "Vivre c'est perdre", en el Nº 128 de la revista *Autrement,* col. "Mutations" (*Deuils*).
21. Citado por Plutarco, *Contra Epicuro,* 28.
22. Rousseau y supra n.5 ; Kant, *Doctrina de la virtud,* art. 32.
23. *Doctrina de la virtud,* 36.
24. Por lo menos en "la mayoría de los hombres" para quienes sólo es "una envidia secreta de recibir más". (Maxima 298). Ver asimismo máximas 223 a 226.
25. Máxima 564.
26. *Etica,* IV, escolio de la prop. 71. Ver también la prop. 70, su demostración y escolio.
27. Jankélevitch, *Traité des vertus,* II, 2, p. 250. También I, pp. 112 y siguientes.
28. Epicuro, *Sentencias vaticanas,* 52, que traduzco apoyándome sobre todo en Jean Bollack. Las diferentes traducciones tienen problemas sobre todo con la palabra griega *makarismos* (de la misma familia que *makarios,* dichoso, bienaventurado), que puede significar la acción de estimar, de alabar o envidiar la dicha ajena (Bailly) y al mismo tiempo, en la reciprocidad de la amistad, una común acción de gracias.

11. LA HUMILDAD

1. Montaigne, *Essais,* II, 2.
2. *Essais,* II, 12; ver también III, 13 (hago notar que las conclusiones que cito corresponden al último, y más extenso, ensayo de Montaigne: las últimas palabras de Montaigne poseen una humildad apacible y dichosa).
3. *Etica,* III, def. 26 de los afectos.
4. *Etica,* III, prop. 55 (ver asimismo el escolio).
5. *Ibid.,* IV, prop. 53.
6. *Ibid.,* IV, escolio de la prop. 54.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.,* IV, demostración de la prop. 53. Sobre la diferencia entre "humildad virtuosa" y "humildad viciosa" ver también Descates, *Traité des passions,* III, arts. 155 y 159.
9. *Etica a Nicómaco,* IV, 9. Es lo que también explica, sin justificarlo del todo, que Tricot, de acuerdo con Santo Tomás y la etimología, traduzca *mikropsujía* (literalmente "espíritu pequeño") por pusilanimidad. El sentido es diferente en castellano (y francés) moderno: el pusilánime carece de coraje o de audacia. El hombre bajo carece de dignidad o de orgullo (espíritu pequeño).
10. Spinoza, Etica, III, del 29 de los afectos.
11. *Ibid.,* III, explicación de la definición 28 de los afectos.
12. Se podría sin duda decir de la humildad, *mutatis mutandis,* lo que A. Matheron dice del arrepentimiento: "el conocimiento verdadero del mal nos sensibiliza a la verdad liberadora". (*Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza,* Paris, Aubier, 1971, p. 113). La humildad, incluso como tristeza, nos puede ayudar a desprendernos del yo: es un antídoto contra el narcisismo; por otra parte, hace parte –por lo menos tanto como la traición– del mensaje profético (como lo recuerda Spinoza: *Etica,* IV, 54 y escolio) y evangélico de Cristo, de quien Spinoza cree ser el verdadero heredero (Cristo "maestro dulce y manso de corazón": Mat., 11, 29).
13. "Mientras mayor la tristeza, mayor es la parte de la potencia humana para actuar a que se opone necesariamente; así, a mayor tristeza, mayor potencia de acción para borrarla" (*Etica,* III, demostración de la prop. 37). Esto evoca una "dinámica de resistencia": ver el bello artículo de L. Bove, "Spinoza y el tema de la resistencia", *L'enseignement philosophique,* mayo-junio 1993, Nº 5, pp. 3-20.
14. *Etica,* IV, escolio de la prop. 52.
15. *Doctrina de la virtud,* Introducción de la primera parte.
16. *Ibid.,* segunda sección, art. 12.
17. *Ibid.,* 12.
18. Como lo hace Kant: *Ibid.,* p. 111.
19. *Ibid.*

20. *Ibid.*
21. Y no con la ley: *Ibid.*, art. 11.
22. *Ibid.*, temas casuísticos.
23. *Etica*, III, definición 29 de los afectos. Ver asimismo Etica, IV, Apéndice, cap. 22 (y Descartes, *Traité des passions*, art. 159).
24. *El crepúsculo de los ídolos*, aforismo 31.
25. *Traité des passions*, III, art. 155; ver también la condenación del orgullo en el artículo 157. Sobre la humildad en la tradición cristiana, ver el artículo de Jean Louis Chrétien, en el Nº 8 de la serie "Morales" de la revista *Autrement* (*L'humilité*, 1992) pp. 37-52.
26. *Etica*, IV, escolio de la proposición 58.
27. *Más allá del bien y del mal*, aforismo 260.
28. *Ibid.*
29. *Tratado de las virtudes*, II, 1, cap. 4.
30. *Ibid.*
31. Citado por el *Vocabulaire de théologie biblique*, art. "Humilité", ed. Du Cerf, 1971, p. 555.
32. *Op. cit.*, Por ej., pp. 287 y 401.
33. *Ibid.*, p. 289.
34. *Ibid.*, p. 308-309.

12. LA SIMPLICIDAD

1. Angelus Silesius, *Le pélerin chérubinique*, 289. Se puede encontrar en edición bilingüe, pero lo cito aquí conforme a la traducción, muy bella, de A. Préau, en su versión de Heidegger, *El principio de razón*, cap. 5 (Gallimard, col. "Tel", 1983, p. 103).
2. *Sentences en prose*, trad. Lichtenberger, *La sagesse de Goethe*, La Renaissance du livre, 1930.
3. *Le philosophe et les sortilèges*, Ed. de Minuit, 1985, p. 52. Ver también *Le réel et son double*, Gallimard, 1976, reed. 1984.
4. Como lo expresa M. Dupuy en el artículo "Simplicité" del monumental *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, bajo la direcciòn de M. Viller SJ, Paris, Beauchesne, 1990 (volumen 14), p. 921.
5. *L'éloigement du monde*, Lettres vives, 1993, p. 12.
6. *Essais*, I, 26.
7. *Ibid.*
8. *Discurso del método*, VI, AT, 70-71.
9. *Lettres et opuscules spirituels*, XXVI, "Sur la simplicité", Pléiade t. I, 1983, p. 677.
10. *Ibid.*, p. 683.
11. *Ibid.*, p. 677.

12. *Ibid.*, pp. 677-679.
13. *Ibid.*, p. 686.
14. *Traité des vertus*, III.
15. *Maximes et réflexions*, 289.
16. *Evangelio según San Mateo*, VI, 26-28 (ver Lucas, XII, 22-27).
17. Bobin, *L'éloignement du monde*, p. 37.
18. *Evangelio según San Mateo*, VI, 34.
19. *Eloge du rien*, Fata Morgana, 1990, p. 15.

13. LA TOLERANCIA

1. Lo que no significa que sea verdad, pero simplemente que debe ser posible mostrar su falsedad cuando existiere (ver K. Popper, *La lógica del descubrimiento científico*); ni que sea, o totalmente, científica; una parte de ella escapa a la opinión y por tanto a la tolerancia.
2. *Maximes et réflexions*, 19.
3. *Traité des vertus*, II, 2, p. 92 de la ed. Flammarion, 1986.
4. *La sociedad abierta y sus enemigos*, nota 4 al cap. 7.
5. J. Rawls, *Theory of Justice*, II, 4, section 35.
6. *Op. cit.*, p. 93.
7. *Ibid.*, p. 222.
8. Jankélevitch, *op. cit.*, p. 93.
9. Montesquieu, *L'esprit des lois*, III, 1-9; Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, t. 3: *Le système totalitaire*, cap. 4 ("Idéologie et terreur: un nouveau type de régime"). Sobre el caso particular del stalinismo, ver *Le mythe d'Icare*, cap. 2.
10. *Définitions*, Pléiade, p. 1095.
11. *Ibid.*, p. 224.
12. Sobre todo esto sólo puedo bosquejar. Ver *Valeur et vérité* (*études cyniques*), PUF, 1994.
13. Montaigne, *Essais*, III, 11; Bayle, *De la tolérance (commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus "Contrains-les d'entrer")*, p. 189 de la ed. Gros, Presses Pocket, 1992; Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. "Tolérance", pp. 362-363 de la ed. Pomeau, Flammarion, 1964 (ver también, del mismo autor el *Traité sur la tolérance*, especialmente los caps. 21, 22 y 25, p. 132 de la ed. citada) La idea sigue siendo actual: ver K. Popper, *Conjeturas y refutaciones.*
14. *Dictionnaire philosophique*, p. 368. Sobre la idea de tolerancia en el siglo XVIII, ver Cassirer, *La philosophie des Lumières*, IV, 2, pp. 223-247 de la trad. francesa (Fayard, reed. "Agora", 1986).
15. Spinoza. *Traité théologico-politique* (especialmente cap. 20); Locke, *On tolerance.*
16. Spinoza, *ibid.*

17. *Ibid.*
18. *Veritatis splendor* (El esplendor de la verdad), encíclica de Juan Pablo II. Las cursivas son de Juan Pablo II.
19. Ver, por ej., *ibid.*, pp. 4, 133, 156, 163 y 172 de la ed. francesa, Mame Plon, 1993.
20. *Ibid.*, p. 150.
21. *Ibid.*, pp. 146 y 149. Ver asimismo pp. 157, 170 y 180.
22. *Ibid.*, especialmente arts. 35-37 (contra la autonomía) y 53 (contra el relativismo cultural e histórico).
23. *Ibid.*, por ej. arts. 29, 37 y 109-117.
24. *Ibid.*, p. 172.
25. *Ibid.*, p. 180 (Juan Pablo II subraya).
26. *Ibid.*, p. 157. Ver también pp. 152-153.
27. *Ibid.*, pp. 109-112.
28. *Ibid.*, p. 182.
29. *Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humain*, VIII, p. 129 de la ed. Prior, Vrin, 1970.
30. Todas las citas provienen del *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, de Lalande, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1902-1923, reed. PUF, 1968, pp. 1133-1136 (art "Tolérance"). Se encuentran reticencias del mismo tono en el capítulo de Jankélevitch ya citado.
31. *Op. cit.*
32. F. Abauzit en la discusión de la Sociedad francesa de filosofía. La misma idea en Jankélevitch, *op. cit.*
33. *Op. cit.*
34. Cfr. *supra* cap. 1.

14. LA PUREZA

1. *Confesiones*, XI, 14.
2. *De rerum natura*, IV, versos 1075 y 1081.
3. *La pesanteur et la grâce*, p. 69 de la ed. 10/18 (reimpresa en 1979).
4. *Así habló Zaratustra*, I.
5. *La pesanteur et la grâce* p. 71.
6. *Ibid.*
7. *La religión en los límites de la pura razón*, primera parte, Noticia general.
8. *Ibid.*, y ver además *Fundamentos para una metafísica de la moral.*
9. Spinoza, *Etica*, III, def. 6 de los afectos: "El amor es una alegría que acompaña la idea de una causa externa". Quien sólo se regocija de poseer al otro no ama: sólo ama su posesión (no disfruta de que el otro exista; disfruta de que le pertenezca), sólo ama el deleite que le procura, y por ende, se ama sólo a sí mismo. No se puede, en base a esto, condenar la

sexualidad en tanto tal. Ver la bella precisión de A. Matheron, *"Spinoza y la sexualidad", Anthropologie et politique au XVIIème siécle (Études sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986, pp. 201-230.

10. Respecto de *eros, philia* y *agapé*, ver *infra.*, nuestro cap. 18. Recordemos que esas tres palabras significan, en griego, amor, pero en tres sentidos diferentes: *eros* es la carencia o pasión amorosa; *philia* es amistad; *agapé* es amor desinteresado por el prójimo (que será traducido al latín por *caritas*, en castellano por caridad).
11. Todas las citas son de *Lettres et opuscules spirituels, XXIII*, "Sur le pur amour", pp. 656-671 del volumen de la Pléiade (Fénelon, *Oeuvres*, t. I, Paris, Gallimard, 1983).
12. *De diligendo Deo*, cap. XIV, art. 28, citado por Jankélevitch, *Traité des vertus*, II, 2, cap. VI, p. 230 de la edición Champs-Flammarion, 1986.
13. *De rerum natura*, IV, 1058. El placer es puro, para los epicúreos, cuando no está impregnado de sufrimiento, frustración o angustia, lo que no sucede con la pasión.
14. *Ibid.*, 1071 (*volgivaga Venere*).
15. Como decía Montaigne (*Essais*, III, 5), pero es una expresión que Lucrecio no rechazaría: ver, por ej., *De rerum natura*, 1278. Asimismo, encontramos en Montaigne (III, 9, 975) la expresión "amistad marital", que deleitaría a un discípulo de Epicuro.
16. Ver Spinoza, *Etica*, III, prop. 35, demostración y escolio.
17. *Fedro*, primer discurso de Sócrates, 237*a* – 241*d*.
18. *La pesanteur et la grâce*, p. 71.
19. *Ibid.*, pp. 71-72.
20. Simone Weil, *op. cit.*, p 124.
21. San Pablo, *Epístola a los romanos*, XIV, 14.
22. San Pablo, *Epístola a Tito*, I, 15.
23. *Op. cit.*, p. 124.
24. *Ibid.*, p. 672.
25. Fénelon, *ibid.*, p. 662.
26. *Ibid.*, p. 663.
27. La idea se encuentra en Simone Weil y resume todas las otras. Ver los artículos de Aimè Forest y de Georges Charot, en el Nº VI, 3 de los *Cahiers Simone Weil* (sept. 1983). Ver también *Attente de Dieu*, p. 40 (Fayard, 1966, reed. "Livre de Vie", 1977).
28. Etica, V, prop. 42.

15. LA DULZURA

1. Lettre a Falconet, citado por Ch. Guyot, *Diderot par lui-mème*, Seuil, 1957, p. 37.

2. Así lo entendió también Tzevan Todorov, reflexionando sobre la moral a partir de la experiencia de los campos de concentración, *Face à l'extrême*, Seuil, 1991, pp. 328-330.
3. *Ibid.*, p. 329.
4. *Une vie bouleversée (Journal, 1941-1943)*, Seuil, 1985, pp. 185 y 186.
5. Como dice maravillosamente Camus a propósito de su propia madre (*Le premier homme*, Gallimard, 1994, p. 154; ver también p. 283: "Sa mère *est* le Christ").
6. *Op. cit.*, p. 330. "¿Debería precisar", agrega Todorov, "que la pareja de que hablo puede estar formada por dos hombres o dos mujeres y que, por otra parte, su estabilidad no está en cuestión?" La humanidad es sexuada, y bisexuada; esa diferencia nos atraviesa a todos, como sabemos, y no impone ningún comportamiento sexual particular.
7. *Tristes tropiques*, Plon, 1955.
8. Sobre Svâmi Prajnânpad (1891-1974), que es uno de los maestros espirituales de nuestro tiempo, ver sobre todo S. Prakash, *L'expérience de l'unité*, trad. francesa, Paris, Ed. L'originel, 1986. Ver asimismo mi Prefacio al tomo 2 de su correspondencia ("Les yeux ouverts", L'originel, 1989). También se puede leer, para una presentación más universitaria, rica y precisa, los tres volúmenes de D. Roumanoff, *Svâmi Prajnânpad*, La Table Ronde, 1989, 1990 y 1991, así como los diferentes libros de Arnaud Desjardins (que introdujo a Prajnânpad en Francia), publicados casi todos por La Table Ronde.
9. Ver por ej. *Attente de Dieu*, Fayard, 1966, reed. Livre de vie, 1977, pp. 126-132, así como *La pesanteur et la grâce, passim.*
10. *Etica*, IV, escolio 1 de la prop. 37.
11. *Essais*, II, 11.
12. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Pléiade, p. 156. Como nota J. Starobinski hay allí una referencia implícita al Evangelio según San Mateo, VII, 12, y San Lucas, VI, 31.
13. Rousseau, *ibid.* Esa máxima, según Rousseau, se inspira en la piedad, lo que es posible. Sin embargo, no puede ser confundida con ella: la piedad (lástima) supone el sufrimiento del otro, mientras la dulzura –si lo presagia– intenta evitarlo. Es una compasión sin objeto, liberada por ello del sufrimiento (una compasión no reactiva).
14. Ver la bella obra, muy erudita, de Jacqueline de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
15. *Ibid.*, p. 38.
16. *Ibid.*, p. 1.
17. A pesar de las reticencias de Platón, que prefería la justicia y el conocimiento: ver los análisis, ricos y matizados, de J. de Romilly, *ibid.*, p. 176 y ss. Epicuro está del lado de Aristóteles: sobre la "legendaria dulzura" de Epicuro, ver A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque*

d'Aristote à Panétius, Vrin, 1961, pp. 98-101, así como la *Sentence vaticane* 36 (atribuida a Hemarcos).

18. *Etica a Eudemo*, II, 3, 1220*b* 35 y ss., y III, 3, 1231*b* 5-27. Ver asimismo, por cierto, *Etica a Nicómaco*, IV, 11, 1125*b* 26-1126*b* 9, y los comentarios de J. de Romilly, *op. cit.*, pp. 189-196.
19. Como dice J. de Romilly en la obra citada (p. 195) y como lo reconoce Aristóteles (*Etica a Nicómaco*, IV, 11, 1125*b* 31 - 1126*a* 2).
20. Etica a Nicómaco, IV, 11, 1125*b* 32-34.
21. *Ibid.*, 1126*a* 7-8.
22. Contrariamente a la enseñanza evangélica, cuyo radicalismo extremo se olvida con demasiada frecuencia: "Habéis oído que se dijo: *ojo por ojo y diente por diente.* Pues Yo os digo que no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha preséntale también la otra; al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto..." (*Evangelio según San Mateo*, V, 38-40, trad. *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, España, 1966).
23. *La pesanteur et la grâce*, "La violence", p. 90 de la reed. "10-18" (1979).
24. *Ibid.*, p. 90.
25. *Ibid.*, p. 91.
26. No la *abolición* de la pena de muerte; su *suspensión*, que "podría ser levantada si hubiere problemas, por ejemplo, con enemigos públicos del tipo de los que fueron juzgados en Nuremberg": *Le fondement de la morale*, caps. 29 y 30, pp. 124-130, Ed. De Mégare, 1982, reed. PUF, 1993); la cita se encuentra en la pág. 130, Nº 1).
27. *Ibid.*, p. 91.
28. Como dice la segunda bienaventuranza, *Evangelio según San Mateo*, V, 4.

16. LA BUENA FE

1. De *alethéia* (*verdad*, en griego), y por oposición a la *virtud teologal*, que tendría a Dios por objeto y que es la fe en la tradición cristiana.
2. Es en efecto la primera frase del primer párrafo de los *Essais* (la extraordinaria *advertencia al lector*).
3. *Maximes et réflexions*, Le livre de poche, 1965, p. 141.
4. *Ibid.*, máxima 62.
5. *Essais*, II, 17, p. 647 de la edición Villey-Saulnier.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*, p. 647-648.
8. *Ibid.*, p. 648.
9. *Etica a Nicómaco*, IV, 13, 1127*a* 13 - 1127*b* 32.
10. *Ibid.* Ver también II, 7, 1108*a* 19-22 y la *Etica a Eudemo*, III, 7, 1233*b* 38 - 1234*a* 4.

11. *Etica a Nicómaco,* IV, 13, 1127*a* 23-25.
12. *Ibid.*, 1127*a* 29-30.
13. *Ibid.*, especialmente 1127*b* 22-32.
14. *Ibid.*, IX, 4 (1166*a* - 1166*b*) y 8 (1168*a* - 1169*b*), sobre el amor de sí del virtuoso (opuesto al del malvado).
15. *Etica a Nicómaco,* IV, 8i, 28-30. La magnanimidad, o grandeza de alma, casi ha desaparecido del vocabulario ético contemporáneo. Para quienes deseen un ejemplo literario adicional al de Aristóteles, digamos que es la virtud de Athos en *Los tres mosqueteros,* de A. Dumas, así como la prudencia es la virtud de D'Artagnan, la cortesía la de Aramis y el coraje la de Porthos.
16. *Ibid.*, IV, 7, 1123*b* 15 - 1124*a* 19.
17. *Etica,* IV, prop. 72.
18. *Ibid.*, demostración.
19. *Ibid.*, escolio.
20. *Ibid.*, III, def. 1 de los afectos y *passim.*
21. *Ibid.*, IV, prop. 2 a 4, especialmente el corolario de la prop. 4.
22. *Ibid.*, IV, demostración de la prop. 72.
23. Spinoza, *Traité politique,* II, 12 (p. 20 de la edición francesa de Appuhn, G-F., 1966).
24. *Etica,* III, escolio de la prop. 9 *et passim.*
25. *Ibid.*, III, definición 1 de los afectos y explicación.
26. Recordemos que traduzco así la *misericordia* de Spinoza. Ver *supra,* cap. 8.
27. Spinoza, *Traité théologico-politique,* cap. 14.
28. *Etica,* IV, prop. 20, demostración y escolio.
29. *Ibid.*, IV, prop. 66, demostración, corolario y escolio.
30. *Doctrina de la virtud,* I, libro 1, sección 2, art. 9, pp. 103-106 de la traducción francesa de Philonenko, Vrin, 1968; *Sur un prétendu droit de mentir par humanité,* pp. 67-73 de la traducción de Guillermit, Vrin, 1980.
31. *Sur un prétendu droit de mentir par humanité,* pp. 71-73 de la traducción de Guillermit, Vrin, 1980.
32. Benjamin Constant, citado por Kant.
33. Kant, *ibid.*, pp. 67-71. Ver asimismo *Doctrina de la virtud,* art. 9.
34. *Doctrina de la virtud,* art. 9 (p. 104 de la edición Philonenko).
35. *Traité des vertus,* II, 1, cap. 3 ("La sincerité"), p. 283 de la ed. Flammarion, 1986.
36. *Ibid.,* pp. 249-50.
37. *Ibid.*
38. *Ibid.*, p. 249.
39. *Ibid.*, p. 251.
40. *L'être et le néant,* I, cap. 2, Gallimard, 1943, reed. 1969, pp. 85-111.
41. *Ibid.*, p. 111.
42. *Ibid.*, nota 1.
43. Como decía más o menos Pascal (*Pensées,* 926-582).

44. *Etica*, V, prop. 32 y corolario.
45. *Ibid.*, prop. 24.
46. Freud, Carta a James J. Putnam, del 30 de marzo de 1914, citada por A. de Mijolla, *Les mots de Freud*, Hachette, pp. 147-148.
47. Mijolla, *op. cit.*, p. 177.
48. *Définitions*, Pléiade, *Les arts et les dieux*, p. 1056.
49. *Etica*, III, escolios de las prop. 9 y 39.

17. EL HUMOR

1. *Traité des vertus*, II, 1, cap. 4 ("L'humilité et la modestie") p. 338 de la edición Champs-Flammarion, 1986.
2. Ver *supra*, cap. 16, y nota 48.
3. *Essais*, I, 50 (p. 303 de la edición Villey-Saulnier).
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 304.
7. *Traité politique*, I, 4. "No reír (es decir, no burlarse), no llorar, no detestar, sino comprender". En la Etica, la risa y la broma son, al contrario, saludadas como "alegría dicha"; se trata por supuesto de otra clase de risa, expresamente distinta del sarcasmo (*Etica*, IV, escolio de la prop. 45; ver también el Tratado breve, II, cap. 11, arts. 1 y 2, Bibl. Pléiade, pp. 116-117).
8. *Post scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, VII, 493 (p. 189 de la trad. Tisseau, *Oeuvres Complètes*, t. XI, Ed. De l'Orante, Paris, 1977). Sobre el humor y la ironía, ver también mi artículo en *Vivre*, cap. 5, pp. 193-198.
9. *Carta a un joven poeta.*
10. *Op. cit.*, VII, 544, p. 235 de la trad. Tisseau. Ver también nota en pág. 234.
11. Como lo señala Theodor Lipps, citado por Pirandello, *El humor y otros ensayos*, Ed. Michel de Maude, 1988, p. 31.
12. *Ibid.*, especialmente p. 13: "La ironía, como figura retórica, supone una simulación que es contraria a la naturaleza del humor auténtico. Implica una contradicción ficticia entre lo que se dice y lo que se quiere dejar entender. La contradicción del humor nunca es ficticia, es natural..."
13. *L'illusion, la vérité et la moquettte de Woody Allen*", Valeur et vérité, PUF, 1994, p. 16.
14. *Traité politique*, I, 4 (traducción de P. F. Moreau, que condenso).
15. *El chiste y su relación con el inconsciente*, Apéndice, "El humor".
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*

20. *Ibid.*
21. *Ibid.* Ejemplo de Freud.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*
24. *L'éloignement du monde*, Paris, Lettres vives, 1993, pp. 50-51.
25. D. Noguez, en su excelente artículo sobre la estructura del lenguaje humorístico, *Revue d'ésthétique*, 1969, t. 22, pp. 37-54 (pp. 51-52, para el pasaje citado). Ver también R. Escarpit, *L'humour*, col. "Que sais-je?", reed. PUF, 1972, pp. 114-117, y asimismo Jankélevitch, *L'ironie*, cap. III, art. 4, reed. Champs-Flammarion, 1991, pp. 171-172. El uso, dice Jankélevitch, "da a la palabra humor un matiz de gentileza y amabilidad que no otorga al ironista. En la ironía aguda hay malevolencia y una amargura que excluyen la indulgencia; la ironía es a veces despectiva y agresiva. El humor, en cambio, tiene simpatía y es la 'sonrisa de la razón', no el reproche ni el duro sarcasmo. Mientras la ironía misantrópica conserva una actitud polémica frente a los hombres, el humor es compatible con el objeto del que bromea; es cómplice del ridículo y se siente en connivencia con él..." En el mismo individuo pueden mezclarse humor e ironía, sin que las cosas dejen de ser diferentes. Es lo que subraya Pirandello en la *obra citada*, p. 15: "De la ironía, incluso empleada para fines benéficos, no se puede disociar la idea de algo *burlón* y *acerbo*. Rigoristas y ácidos, ciertas veces algunos escritos humorísticos lo son, pero en general su humor no sólo consiste en esa acidez burlona".
26. *Post scriptum...*, VII, 544, p. 235 de la trad. Tisseau.
27. Freud, Carta a María Bonaparte ("Why live if you can be buried for ten dollars?"), citado por Mijolla, *Les mots de Freud*, p. 236. Las citas de Woody Allen son de sus *Opus 1* y *2*, trad. francesa, reed. Seuil, colección "Point virgule", 1985 y 1986.
28. *Ibid.*
29. *Op. cit.*, VII, 279, p. 272, t. X.
30. *Ibid.*, y VII, 544-546.
31. *Ibid.*, VII, 492, p. 188.
32. *Ibid.*, VII, 278, p. 271.
33. *Ibid.*, VII, 490-512, p. 187-207.

18. EL AMOR

1. Kant, *Crítica de la razón práctica*, De los móviles de la pura razón práctica, p. 87 de la traducción francesa Picavet, PUF, 1971, y sobre todo *Doctrina de la virtud*, Introducción, XII, *c*, "Del amor de los hombres", pp. 73-74 de la traducción Philonenko, Vrin, 1968: "El amor es un asunto de *sentimiento*, y no de *voluntad*, y no puedo amar porque lo *quiera*, aun menos porque *deba*

(ser puesto en la necesidad de amar); síguese que un *deber de amar es un contrasentido* (Kant subraya).

2. Respecto al deber como obligación, ver asimismo Kant, *Crítica de la razón práctica,* Analítica (especialmente los capítulos 1 y 3), y la *Doctrina de la virtud,* Introducción, I. En el último texto, Kant muestra que la ley moral sólo adquiere forma de deber para los seres razonables "que carecen lo suficiente de santidad como para desear violar la ley moral, a pesar de reconocer su autoridad, y que cuando la obedecen, lo hacen *de malgrado* (resistiendo a su inclinación), que es en lo que consiste la *obligación (coacción)* (pp. 49-50 de la trad. Philonenko; el subrayado es de Kant). Encontramos la misma idea en el art. 4: "El deber es una obligación con miras a un fin que no es deseado de buen grado" (p. 56). Si admitimos –contra Kant, y con los antiguos y Aristóteles– que la virtud supone, por el contrario, actuar *de buen grado,* resulta que deber y virtud tienden a evolucionar, en toda buena voluntad, en proporción inversa: por ejemplo, quien regale sólo *por deber,* es decir, con buena voluntad pero *de malgrado,* no será por ello generoso (sólo es un avaro que se esfuerza, un avaro moral, y sin duda eso vale más que un avaro que no se esfuerza), mientras que, inversamente, para el generoso el regalo y la beneficencia habrán dejado de ser una obligación y por tanto (ya que *actúa de buen grado*) un deber. Los dos extremos son teóricos: sin duda jamás ha existido virtud pura, sin ninguna coacción (sería santidad) ni, aparentemente, obediencia pura al deber sin ninguna virtud (sería moralismo sin alma, sin placer, sin amor, moralidad de malgrado: triste moralidad...). Lo que existe en la realidad son grados intermedios, que sólo son tales en relación a esos dos extremos supuestos que, por teóricos que sean –y tal vez por serlo– siguen siendo esclarecedores. Se podría decir lo mismo de otra manera, y mejor, distinguiendo dos tipos de virtud: una virtud puramente moral (la virtud según Kant: actuar por deber), y una virtud ética (la virtud según Aristóteles o Spinoza: *hacer el bien de buen grado, y con alegría*). Desde luego necesitamos las dos, y tanto más la primera cuanto que lamentablemente la segunda queda casi fuera de nuestro alcance... Ver lo que escribí en *Vivre,* pp. 115-133, y en *Valeur et Vérité,* pp. 183-205.
3. *Más allá del bien y del mal,* aforismo 153.
4. *Crítica de la razón práctica,* Analítica, cap. 3, p. 89 de la trad. Picavet.
5. *Doctrina de la virtud,* Introd. XII, *c,* p. 73 de la trad. Philonenko.
6. *Crítica de la razón práctica,* Analítica, cap. 3, p. 87 de la trad. Picavet.
7. *Ibid.*, pp. 87-88.
8. *Supra,* cap. 1.
9. Como decía estupendamente San Agustín, en una fórmula que nada tiene que ver con el laxismo, y que es, por el contrario, la más exigente y la más liberadora que exista (*Comentario a la primera Epístola de San Juan,* VII, 8, pp. 328-329 de la traducción francesa Agaësse, Cerf, 1961).

10. *Evangelio según San Mateo*, V, 17.
11. Spinoza, *Tratado teológico político*, cap. 4, p. 93 de la ed. Appuhn, G-F, 1965 ("los liberó de la servidumbre de la ley y sin embargo la confirmó y la escribió para siempre en el fondo de los corazones"). Sobre la diferencia entre Nietzsche y Spinoza, desde este punto de vista, ver mi contribución a *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, bajo la dirección de L. Ferry y A. Renaut, Grasset. Col. "Le collège de philosophie", 1991, especialmente en las págs. 65-68, así como mi intervención en el coloquio sobre Nietzsche y el judaísmo, De *Sils-Maria à Jerusalem,* bajo la dirección de D. Bourel y J. le Ride, Cerf, 1991 ("Nietzsche y Spinoza". pp. 47-66).
12. Sobre la diferencia entre ética y moral (y sobre la moral como semblanza de amor) ver mi artículo "¿Moral o ética?", en V*aleur et Vérité*, PUF, 1994, pp. 183-205.
13. Pascal, *Pensées*, 513-4 (ed. Lafuma). Hume, *On Human Nature*, III, primera parte, secciones 1 y 2 (pp. 569-592 de la trad. Leroy Aubier, 1983); ver asimismo l*'Enquête sur les principes de la morale*, especialmente el apéndice I, pp. 205-216 de la trad. Baranger-Saltel, G.F., 1991. Bergson, *Les deux sources de la morale et la religion*, pp. 85-99. Aristóteles, antes que ellos, señalaba que "sólo hay un principio motor, la facultad deseante" y que "el intelecto no mueve nada manifiestamente sin el deseo" (*De anima*, III, 10, 433*a*, 21-24; ver asimismo II, 3, 414*b*, 1-5) Es uno de los muchos puntos en que Lucrecio y Epicuro habrían estado de acuerdo con Aristóteles.
14. Platón, El *Banquete*, 198*c*.
15. Ver por ejemplo *El Banquete*, 177*d* ("yo que hago profesión de saber sólo el amor"), 198*d* (donde Sócrates se declara "experto en amor"), 212 *b* ("me dedico a él más que a nada")... Ver también *Lysias*, 204*b-c*..
16. *Ibid.*, 178*a* -197. Para un análisis y un comentario de los diferentes discursos, ver el detallado análisis de L. Robin, *Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres, reed. 1992 (con una nueva traducción de Paul Vicaire), así como, en un estilo muy distinto, *Le séminaire,* de Jacques Lacan (increíblemente charlatán pero sugestivo): *Le transfert (Séminaire VIII)*, Seuil, 1991, especialmente en pp. 29-195. Sobre el rol cosmológico en Hesíodo, Parménides y Empédocles, ver Aristóteles, *Metafísica*, A, 4, 984*b* 23 - 985*a* 10 (pp. 36-37 de la trad. Tricot). Finalmente, señalemos un asombroso *remake* del Banquete (apoyado principalmente en las tesis de Francesco Alberoni, Boris Cyrulnik, Eric Fuchs y Jacques Lacan) en el libro inclasificable y estimulante de Hubert Aupetit y Catherine Tobin, *L'amour déboussolé*, Paris, Ed. F. Bourin, 1993.
17. Platón, *El Banquete*, 189*a* -193e (referencia válida para todas la citas que siguen, hasta el final del párrafo).
18. Robin, *op. cit.*, pp. LIX-LXIII.
19. Hume, *Inquest on Human Understanding*, section X.
20. Lucrecio, *De rerum natura*, IV, 1105-1112.

21. *Ibid.*, 1133-1134.
22. *El Banquete*, 199*b*.
23. *Ibid.*, 199*d*-200*b*. Según Platón lo mismo vale para la amistad *(philia): Lysias*, 221*d-e*.
24. *Ibid.*, 201*b*.
25. *Ibid.*, 200*e*.
26. *Ibid.*
27. Plotino, *Tratado 50* (*Eneidas*, III, 5), art. 7, p. 130 de la trad. Hadot, Cerf, 1990; ver asimismo pp. 142-143. Respecto de la teoría plotiniana del amor, en su relación con la de Platón, y aparte la Introducción de Hadot al *Tratado 50*, ver también, del mismo autor, *Plotin ou la simplicité du regard*, Études augustiniennes, 1989, cap. 4 y la bella meditación de J.-L. Chrétien sobre el Amor de lo neutro, *La voix nue*, Ed. de Minuit, 1990, pp. 329 y ss.
28. *El Banquete*, 206*e*.
29. *Ibid.*, 251*d*.
30. *Ibid.*, 200*a* - 201*c* y 204*a* - 206*a*.
31. *Op. cit.*
32. *Ibid.*, 206*b* - 207*a*.
33. *Ibid.*, 207*a-d*.
34. *Ibid.*, 207*d* - 208*e*.
35. *Ibid.*, 208*e* - 209*e*.
36. *Ibid.*, 210 a.
37. Sobre el amor como deseo de muerte, ver L. Robin, L*a théorie platonicienne de l'amour*, reed. PUF, 1964, p. 182. Sobre lo Bello como manifestación del Bien, ver *ibid.*, p. 188.
38. Ver el primer discurso de Sócrates, en el *Fedro* (237-241). El segundo discurso de Sócrates (244-257) encuentra, por otras vías (nostalgia más que esperanza), la inspiración religiosa o idealista de *El Banquete*. Respecto de la comparación entre los dos diálogos (y con el *Lysias*) ver Robin, *op. cit.*, cap. 1.
39. *Fedro* 240*e* - 241*d*.
40. La transferencia, en sentido freudiano, sería un caso particular del discurso de Alcibíades (212-222), o más bien de la "interpretación" que le da Sócrates, interpretada a su vez por Lacan: *op. cit*, p. 179-213; ver asimismo p. 460.
41. *El Banquete*, 200*e*.
42. *L'amour et l'Occident*, I, 9, reed. "10-18", 1974, p. 36.
43. R. Allendy, *L'amour,* Denoël, reed. 1962, p. 144.
44. Stendhal, *De l'amour* (reed. G.-F., 1965; ver especialmente los capítulos 2 a 12 y la nota del capítulo 15). André Breton, *L'amour fou*, Gallimard, 1937, reed. 1971.
45. D. De Rougemont, *op. cit.*, I, 11, p. 42: "Definiría al romántico occidental como un hombre para el cual la dulzura, y especialmente el sufrimiento amoroso, es un medio privilegiado de conocimiento".

46. *Ibid.*, p. 36-37.
47. Wagner, *Tristán e Isolda*, citado por Rougemont, *op. cit.*, p. 40.
48. *Fedón*, 64. Sobre la ausencia del ser y el amor de la muerte, en Platón, ver *Vivre*, cap. 4, pp. 21-29.
49. *A la recherche du temps perdu*, Pléiade, 1954, t. 3, p. 419.
50. *Ibid.*, p. 506. Ver asimismo Stendhal, *op. cit.*, cap. 6, p. 43: "Tan pronto te abandonan, recomienza la cristalización..."
51. De Rougemont, *op. cit.*, I, 8, p. 33.
52. *Ibid.*, I, 11, p. 43.
53. *Ibid.*, p. 37. Análoga reflexión en Platón: "el amor es una especie de muerte", o propende a confundirse con "el deseo de morir". (L. Robin, *op. cit.*, p. 182).
54. En la estupenda reconstitución de Joseph Bédier, Paris, Editions d'Art H. Piazza, 1926 (ésa ya era la edición Nº 23...).
55. *Le principe de cruauté*, Ed. de Minuit, 1988, p. 54.
56. *Etica*, IV, prop. 21.
57. Ser feliz, para Platón como para cualquiera, es tener lo que se desea: *El Banquete*, 204*e*-205*a*.
58. *Ibid.*, 200*e*.
59. *Ibid.*, 200*b-e*.
60. *L'être et le néant*, Gallimard, reed. 1969, p. 652.
61. *Ibid.*, p. 467.
62. Ver *Une éducation philosophique*, pp. 350-353.
63. *Etica*, III, def. 12 de los afectos (con explicación de la def. 13), y sobre todo IV, prop. 47 con su demostración y escolio.
64. *El Banquete*, 199*d-e*.
65. *Ibid.*, 200*d*.
66. *Ibid.*, 200*d-e*.
67. Ver *Etica a Nicómaco*, libros VIII y IX. Las citas están en el libro VIII, caps. 9 y 10, 1159*a* 25-34. Ver asimismo *Etica a Eudemo*, libro VII, y *Gran Moral*, libro II, cap. 11-16. Respecto de la amistad en la antigüedad, se puede consultar la tesis de J. C. Fraisse, *Philia, La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, 1984 (con un extenso capítulo sobre Aristóteles, pp. 189-286), así como el libro de André Jean Volcke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Vrin, 1961. Señalemos, por último, algunas páginas, escasas pero sugestivas, dedicadas por Pierre Aubenque a "L'amitié chez Aristote", en un apéndice a *La prudence chez Aristote*, PUF, 1963 (col. "Quadrige").
68. Spinoza, *Etica*, III, escolio de la prop. 9 y definición 1 de los afectos.
69. *Ibid.*, III, prop. 6-13, con sus demostraciones y escolios, y definiciones generales de los afectos con su explicación. No repetiré lo que ya he mostrado en otra parte: "Spinoza contra los hermeneutas", *Une éducation philosophique*, pp. 245 y ss.

70. *Ibid.*, y def. 6 de los afectos, con su explicación.
71. *Ibid.*, III, def. general de los afectos.
72. *Ibid.*, III, escolio de la prop. 59.
73. Especialmente, según Denis de Rougemont, en las lenguas europeas: ver *Les mythes de l'amour*, Albin Michel, 1961, reed., NRF, "Idées", 1978, Introd., pp. 15-16. Ya que estamos en las consideraciones lingüísticas, recordemos al pasar, para los puristas, que *amores*, en plural, puede ser indiferentemente masculino o femenino ("su uso no está definido", señala Grevisse, "el masculino está siempre permitido", recuerda Hanse), y "se considera generalmente masculino tanto en singular como en plural, en su acepción general" (V. Thomas). El femenino plural, sólo se usa para designar las "relaciones amorosas".
74. *Op. cit.*, cap. 2, p. 34.
75. *Etica*, III, def. 6 de los afectos.
76. *El Banquete*, 204*d-e*.
77. *Etica*, III, prop. 41 y escolio.
78. *Ibid.*, III, prop. 58 y 59, con demostraciones y escolio. Ver también la prop. 40 de la quinta parte.
79. *Supra*, cap. 10.
80. *Etica*, III, explicación de la def. 6 de los afectos (los pasajes entre comillas han sido agregados por mí). Comparar con Descartes, *Traité des passions*, II, arts. 79 y 80.
81. *Ibid.*, III, prop. 19 y demostración. Ver asimismo la prop. 21.
82. *Etica*, I, axioma 3 y prop. 28.
83. *Ibid.*, I, axioma 4.
84. *Etica a Nicómaco*, VIII, 9, 1159*a*, 27-33 (pp. 404-405 de la trad. Tricot). Ver también VIII, 14, 1161*b* 26, y sobre todo IX, 4, 1166*a*: un amigo puede definirse como "quien anhela que su amigo tenga existencia y vida por amor de su amigo (es lo que sienten las madres hacia sus hijos), [...] o el que comparte las alegrías y tristezas de su amigo (sentimiento que también se encuentra en las madres)".
85. *Ibid.*, VIII, 14, 1162*a* 15-23.
86. *Ibid.*, VIII, 14, 1161*a* 16 - 1162*a* 15. Ver también *Etica a Eudemo*, VII, 10, 1242*a* 23-*b* I, en que Aristóteles muestra que "la familia es una amistad", e incluso que en su seno "aparecen primero los orígenes de la amistad, el Estado y la justicia".
87. *Ibid.*, VIII, 5, 1157*a* 6-15, y IX, 1, 1164*a* 2-13.
88. *Ibid.*, VIII, 4, 1156*b* 6-35.
89. *Ibid.*, VIII, 2, 1155*b* 27-31: "Pero jamás se aplicará el nombre de amistad al amor o al gusto que se tiene a veces por las cosas inanimadas, porque es demasiado claro que no puede haber de parte de ellas reciprocidad de afecto, como tampoco se puede querer para ellas el bien. ¡Sería cosa singular, por ejemplo, querer el bien del vino que se bebe! Todo lo que puede

decirse es que se desea que el vino se conserve para poder beber cuando se quiera. Respecto al amigo sucede todo lo contrario; se dice que es preciso desear el bien únicamente para él..." (traducción castellana de Patricio de Azcárate, p. 422, El Ateneo, Buenos Aires, 1966). Tampoco, dice Aristóteles, podemos sentir amistad hacia los animales (*Etica a Nicómaco*, VIII, 13, 1161*b* 2-3) ni hacia los dioses (*Ibid.*, VIII, 9). Ver también la *Gran Moral*, II, 11, 1208*b* 28-32: "Es un error pensar que una divinidad o seres inanimados puedan ser objeto de amistad. De acuerdo a nuestro criterio, en efecto, sólo hay amistad cuando hay reciprocidad. Pero, la amistad por un dios no puede ser recíproca y, de manera general, es imposible sentir amistad por un dios: ¡porque sería absurdo decir que se tiene amistad por Zeus!" Es un punto en el que Santo Tomás está en desacuerdo con Aristóteles: "La caridad", leemos en la *Summa Theologica*, "es una amistad del hombre hacia Dios" (IIa IIae, quest. 23, art. 1; p. 60 de la ed. du Cerf, t. 3, 1985). Sin duda, con ese Dios cristiano es posible "una reciprocidad de amor", como dice Santo Tomás, a pesar de que no lo era con Zeus. Señalemos, sin embargo, que la exigencia de reciprocidad, incluso en Aristóteles, no es, en la amistad, una condición absoluta, como lo muestra el ejemplo de las madres, que aman al recién nacido sin ser amadas por él, e, incluso cuando deben abandonarlo definitivamente a una nodriza o madre adoptiva, continúan amándolo sin siquiera serles conocidas, lo que confirma –para Aristóteles– que "la amistad consiste más en amar que en ser amado" (*Etica a Nicómaco*, VIII, 9, 1159*a* 28-32; ver también *Etica a Eudemo*, VII, 5, 1239*a* 34-40).

90. *Etica a Nicómaco*, VIII, 9, 1159*a* 25-28.
91. *Ibid.*, VIII, 2, 1155b 31 - 1156*a* 5. La benevolencia puede, sin embargo, tener una dirección única (por ejemplo desde la madre hacia el recién nacido) sin dejar de ser una *philia*: ver *Etica a Nicómaco*, VIII, 9, 1159*a* 27-33.
92. *Ibid.*, IX, 12, 1171*b* 29 - 1172*a* 8. Ver también Política, III, 9, 1280*b* 39: "La elección deliberada de vivir juntos sólo es amistad".
93. Ver, por ej., *Etica a Eudemo*, VII, 2, 1237*a* 30 - b 27: "La amistad en acto es una elección recíproca, acompañada de placer y conocimiento mutuos [...]. La amistad es reconocida como una cosa estable [...]. Y no hay amistad estable sin confianza, ni confianza sin tiempo..."
94. Copio la expresión de Denis de Rougemont (que la opone, por supuesto, igual que yo, al amor-pasión: *L'amour et l'Occident*, VII), pero sin traicionar a Aristóteles: "Amar vale más que ser amado, ya que amar es una especie de actividad de placer y un bien, en tanto que del hecho de ser amado no resulta ninguna actividad por parte del ser amado" (Gran Moral, II, 11, 1210*b* 6-8). Sobre el amor como actividad, en Aristóteles, ver también A. J. Voelke, *Les rapports avec autrui...*, *op. cit.*, p.33.
95. *Etica a Nicómaco*, VIII, 14, 1162*a* 16-33. Como señala R. Flacelière, Aristóteles, "que se casó dos veces y se encontró muy bien, rehabilitó el amor

conyugal ante los filósofos, integrándolo explícitamente en la categoría de la *philia*, que es la vía de la virtud (*arété*)" (*L'amour en Grèce*, Hachette, 1960, reed. "Le club du meilleur livre", 1961, pp. 198-199). Para Santo Tomás, el matrimonio es "una amistad, incluso la más íntima de todas". (E. Gilson, *Le thomisme*, p. 347).

96. *Etica a Eudemo*, VII, 2, 1237*a* 37-38.
97. *Así habló Zaratustra*, I, "Del niño y del matrimonio".
98. Coloquio "Paroles d'amour", organizado por el Planning familiar de Isère, en Grenoble, el 16 y 17 de marzo de 1990. Las Actas del coloquio fueron publicadas en 1991, *Paroles d'amour*, París, Ed. Syros, "Alternatives".
99. *L'amour et l'Occident*, VII, 4, p. 262.
100. *Essais*, III, 9, p. 975 de la ed. Villey-Saulnier. Sobre el amor y la amistad según Montaigne, ver asimismo, y sobre todo, el famoso capítulo 28 del libro I ("De l'amitié").
101. *L'amour et l'Occident*, I, 11, p. 41. La cita latina fue extraída de las *Confesiones* de San Agustín, III, 1 (*Nondum amabam et amare amabam*: aún no amaba, y amaba amar).
102. *Ibid.*, pp. 41-42.
103. Como decía Gide en las *Nourritures terrestres*:, "¡Familias, os odio! Hogares tapados; puertas cerradas; posesiones celosas de la dicha". (Libro IV, reed. "Le livre de poche", 1966, p. 69-70).
104. *Les sentiments familiaux*, Pléiade, "Les passions et la sagesse", p. 335.
105. Ver Lévi-Strauss, "La famille", en *Le regard éloigné*, Plon, 1983, p. 91: "En todos los casos, la palabra de la Escritura: 'Dejarás a tu padre y tu madre', proporciona la regla de oro (o, si se prefiere, la ley de hierro) al estado de sociedad". En efecto, se sabe que la prohibición del incesto, porque obliga a las familias a "aliarse unas con otras, y no cada una por su propia cuenta, consigo misma" (*ibid.*, p. 83), es según Lévi-Strauss la regla universal que articula el "pasaje de la naturaleza a la cultura, de la condición animal a la condición humana" (*ibid.*; ver también *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Plon, 1947, reed. 1973, especialmente la Introducción y los capítulos 1 y 2).
106. *Summa theologica*, Ia IIae, quest. 26, art. 4 (t. 2, p. 194 de la ed. du Cerf). Ver también E. Gilson, *Le thomisme*, reed. Vrin, 1979, pp. 335-344.
107. E. Gilson, *Le thomisme*, p. 340.
108. *Summa theologica, ibid.*, t. 2 p. 194. Aristóteles, *Retórica*, II, cap. 4, art. 2: "Amar será desear para alguien lo que pensamos le será un bien –en relación a su interés, y no al nuestro– y el hecho de tornarse capaz de realizar ese bien". Ver asimismo *Etica a Nicómaco*, IX, 4: "Un amigo se define como aquel que anhela y hace lo que es bueno en realidad, o le parece tal, con vistas a su mismo amigo..."
109. *Summa theologica, ibid.*, Soluciones, I, p. 194: "El amor se reparte en dos especies, de las cuales una es llamada amor de benevolencia y la otra,

amor de codicia. El amor de codicia es aquél por el cual amamos algo por el beneficio que nos procura; el amor de benevolencia, aquél por el cual amamos algo por el bien ajeno. ¿No es acaso amor de benevolencia hacia una persona desearle sólo el bien?" (*Tratado del amor de Dios*, I, 13, Pléiade, p. 392). En cuanto al amor de amistad, se lo puede definir como un amor de benevolencia recíproco e íntimo: "Cuando el amor de benevolencia se ejerce sin que el objeto amado lo corresponda, se lo llama amor de simple benevolencia; cuando es con correspondencia mutua, amor de amistad. Pero la correspondencia mutua consiste de tres puntos: ya que los amigos deben entreamarse, saber que se entreaman y tener comunicación, privacidad y familiaridad juntos" (*ibid.*, p. 393).

110. *Ibid.*, Soluciones, 3 (p. 194).
111. *Etica a Nicómaco*, VIII, 9, 1159*a* 27-33.
112. *Ibid.*, VIII, 15, 1162*b* 35.
113. Sobre la *philautía* (amor de sí, no en el sentido del egoísmo, sino en el sentido en que el sabio es amigo de sí mismo), ver Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, IX, 4 y 8.
114. *Tratado del amor de Dios*, cap. VIII (*Oeuvres mystiques de saint Bernard*, trad. A. Béguin, Seuil, 1953, reed. 1992, p. 60). Sobre los grados del amor en San Bernardo, ver asimismo E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, reed. Vrin, 1986, especialmente en las págs. 53-61 y 108-112.
115. *Ibid.*, caps. IX y X (pp. 63-68). Ver también el cap. XII.
116. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, VIII, especialmente los capítulos 1, 4, 7 y 10; ver también J.C. Fraisse, *op. cit.*, pp. 257 y ss. Así como Voelke, *op. cit.*, pp. 59 a 61 (que muestra que "la amistad no es sólo una virtud entre las otras, sino la coronación de todas"). Santo Tomás, *Summa theologica*, Ia IIae, quest. 26, arts. 2-4, y quest. 23. Ver también E. Gilson, *Le thomisme*, reed. Vrin, 1979, p. 335 (especialmente nota 5 de la pág. 338: "La amistad no es una pasión, es una virtud").
117. *Les dieux*, IV, 10. Pléiade ("Les arts et les dieux"), p. 1352.
118. *Etica a Nicómaco.* VIII, 1, 1155*a* 28-29.
119. *Sentences vaticanes*, 23 (trad. francesa de Rodis Lewis, que sin duda tiene razón, con Jean Bollack, de conservar la lección del manuscrito: ver *Epicure et son école*, Gallimard, "Idées", 1975, p. 364, así como las *Actes du VIIIème Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Belles Lettres, 1969, pp. 223-226). Sobre la relación entre moral y amistad en Epicuro, ver mi *Traité du désespoir et de la béatitude*, t. 2, cap. 4, pp. 124-131.
120. *Supra*, Prólogo.
121. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, IX, caps. 4 y 8. San Bernardo, *Tratado del amor de Dios*, cap. VIII. Respecto de los límites de esta *philautía*, ver también Jankélevitch, *Traité des vertus*, II, 2 (*Les vertus et l'amour*), cap. VI, arts. 3 y 4, pp. 179-206.

122. Por ej., *Lettres 43* (a J. Osten) *et 76* (a A. Burgh), pp. 275 y 342 de la ed. Appuhn, reed. G-F., t. 4, 1966. Ver también *Tratado teológico-político*, cap. XIV. Sobre la relación entre Spinoza y Jesucristo (que no es para él ni un dios ni un hijo de Dios, sino el mayor de los maestros espirituales), ver S. Zac, *Spinoza et l'intérprétation de l'Écriture*, PUF, 1965 (especialmente pp. 190-199), y sobre todo A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, 1971.
123. *Evangelio según San Mateo*, V, 43-44. Ver también Lucas, VI, 27.
124. A propósito del Cristo crucificado, que es la imagen misma de este amor: *Primera epístola a los Corintios*, I, 23.
125. *Primera epístola de San Juan*, IV, 8 y 16. Sobre las cuestiones de vocabulario, y sobre su contenido doctrinal, ver el importante artículo "Charité", del *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, bajo la dirección de M. Viller, SJ, t. 2, Beauchesne, 1953, pp. 507-691, o, de manera más concisa y desde un punto de vista tomista puro, la Introducción de A.-M. Henry al tratado sobre la caridad de Santo Tomás (*Summa theologica*, IIa IIae, quest 23 a 46). Este último autor señala que "el término *agapé*, extremadamente escaso en la literatura profana, es casi una creación del Nuevo Testamento", donde figura "117 veces, de las cuales 75 en San Pablo y 25 en San Juan" (p. 153). Sobre la *agapé*, el libro de referencia (aunque a veces unilateral o demasiado sistemático) sigue siendo *Erôs et Agapé*, de A. Nygren, trad. francesa, Aubier, reed. 1962 (en tres volúmenes desgraciadamente inhallables en librerías). Hay numerosas indicaciones, en los libros ya citados, de Denis de Rougemont. Para una confrontación con la tradición griega (que hablaba más bien de *philantropía*, o de *philoxénia*, amor de la humanidad y amor al extranjero) ver algunas páginas sugestivas de M. Conche, en *Vivre et philosopher*, PUF, 1992, pp. 195-202, así como las observaciones de A.-J. Voelke, *op. cit.*, pp. 185-188 ("Sagesse antique et charité chrétienne"). Para una confrontación con la tradición judía, ver el artículo de Catherine Chalier, "Équité et bonté", en el Nº 11 de la serie "Morales" de la revista *Autrement, La charité*, abril 1993, pp. 20 y ss.
126. Descartes, *Méditations métaphysiques*, III et V; Leibniz, *Discours de métaphysique*, art. 1, *Monadologie*, art. 41. Señalemos una buena presentación del problema, la de Bernard Sève: *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, 1994 (especialmente para Descartes y Leibniz, el cap. 1).
127. *Metafísica*, V, 7, especialmente 1072*b* 3.
128. *Ibid.*, 7-9. Ver también Nygren, *op. cit.*, t. I, pp. 203-207.
129. Ver *supra*, nota 27.
130. *Gran Moral*, II, XI, 1208*b* 30-32.
131. *Etica a Nicómaco*, IX, 4-9.
132. Spinoza, *Etica*, III, escolio de la prop. 11 y def. 2 de los afectos. Ver la def. 6 de la segunda parte.

133. *Ibid.*, III, prop. 6 y ss. Ver también, en la primera parte, el escolio de la prop. 11.
134. *Ibid.*, V, prop. 17, demostración y corolario.
135. *Ibid.*, I, def. 6, prop. 11 (con las demostraciones y el escolio) y corolario 2 de la prop. 20.
136. *Ibid.*, I, prop. 15 y 18,, y V, prop. 35.
137. *La pesanteur et la grâce*, p. 112 de la reed. UGE, "10-18", 1979.
138. *Attente de Dieu*, p. 216.
139. *Ibid.*, p. 215.
140. *Les dieux*, IV, 2, Pléiade, p. 1324. Sobre la relación entre Simone Weil y Alain, que fue su profesor, y sobre su mutuo rechazo del panteísmo y del Dios-poder, ver mi exposición "Le Dieu et l'idole (Alain et Simone Weil face à Spinoza)" en *Spinoza au XXème siècle*, bajo la dir. de O. Bloch, PUF, 1993, pp. 13-39 (el mismo artículo apareció en los *Cahiers Simone Weil*, t. XIV, Nº 3, sept. 1991, pp. 213 y ss.).
141. *La pesanteur et la grâce*, p. 112 de la reed. UGE, "10-18", 1979.
142. *Ibid.*, p. 75.
143. *Attente de Dieu*, p. 106.
144. *Ibid.*
145. *Ibid.*, pp. 131-132. El tema de la creación-retiro, es decir, del mundo como ausencia de Dios, estaba ya presente –al parecer– en la tradición judía: ver el artículo de R. Freund: "La tradition mystique juive et Simone Weil" en los *Cahiers Simone Weil*, t, X, Nº 3, sept. 1987. Se trata más bien de un reencuentro que de una influencia: se sabe que Simone Weil, cuyos padres eran judíos laicos y agnósticos, se mostró muy injusta con el judaísmo.
146. *La pesanteur et la grâce*, p. 20 de la reed. UGE, "10-18", 1979, *Attente de Dieu*, p. 127 ("Siempre, por una necesidad de la naturaleza, cada uno domina allí donde tiene el poder"). La cita de Tucídides es de la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, V, 105.
147. *Attente de Dieu*, p. 131.
148. *La pesanteur et la grâce*, p. 43. Allí se encuentra una referencia implícita a la *Epístola a los Filipenses*, de San Pablo, II, 7 ("se despojó a sí mismo... se humilló a sí mismo").
149. *Attente de Dieu*, p. 130.
150. Simone Weil, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, 1950, p. 267.
151. *La pesanteur et la grâce*, p. 114.
152. Alain, *Cahiers de Lorient*, t. 2. Gallimard, 1964, p. 313. Ver también mi artículo, citado *supra* en nota 140.
153. Alain, *Entretiens au bord de la mer*, Pléiade, *Les passions et la sagesse*, pp. 1369-1370.
154. *La pesanteur et la grâce*, ver el capítulo correspondiente.
155. Alain, *Préliminaires à la mythologie*, Pléiade, *Les arts et les dieux*, pp. 1178-1179.

156. Alain, *Entretiens au bord de la mer*, Pléiade, p. 1368, y *Les dieux*, p. 1352.
157. Ver, por ej., *Lettres et opuscules spirituels, XXIII et XXIV* (Pléiade, t. 1, pp. 656 y ss.), así como *supra*, cap. 4.
158. *Op. cit.*, por ej., pp. 73-80 del volumen 1. Ver asimismo, para la oposición con *eros*, el cuadro de la pág. 235 (y en el v. 3, las págs. 299 y ss.)
159. *Ibid.*, t. 1, p. 74.
160. *Ibid.*, p. 75.
161. *Ibid.*, p. 77.
162. Ver, por ej., *L'amour et l'Occident*, VII, 4-5 (especialmente p. 262 de la reed. "10-18").
163. Respecto de estos tres autores, y la crítica de Nygren (desde una perspectiva luterana), ver *Erôs et agapè*, t. 3, caps. II (sobre Agustín) y IV (sobre Tomás de Aquino y Bernardo de Clairvaux), así como la conclusión, pp. 312 y ss., donde Nygren opone la *caritas* católica (que "cedería más lugar al *eros* heleno que a la *agapé* del cristianismo primitivo") al concepto luterano del amor, "totalmente determinado por la *agapé* cristiana" y en que "se buscaría en vano un solo rasgo teñido de *eros*". Para una presentación más positiva de los tres doctores de la Iglesia, ver los tres libros de E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, 1982, *La théologie mystique de saint Bernard*, Vrin, 1986, *Le thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, 1979.
164. *Primera epístola a los Corintios*, XIII, 5.
165. "El amor que practicamos en la esperanza va sin duda a Dios, pero retorna a nosotros. [...], y al principio es amor de codicia e interesado" (Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, II, 17, Pléiade, pp. 459-462).
166. *Op. cit.*, II, 22, p. 476: La caridad "es una amistad y no un amor interesado, ya que por la caridad amamos a Dios por amor de El mismo" (y no, como en la esperanza, por los bienes que esperamos de El: ver pp. 459-460). Pero, decía también San Francisco de Sales, "el soberano amor sólo existe en la caridad; en la esperanza el amor es imperfecto" (p. 462). Con todo es posible, según San Francisco de Sales y San Bernardo de Clairvaux, pasar del uno al otro: "Dios, por un progreso lleno de inefable suavidad, conduce el alma y la hace salir del Egipto del pecado, de amor en amor, como de morada en morada, hasta que la hace entrar en la tierra de promisión, es decir, la muy santa caridad..." (p. 476).
167. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologica*, IIa IIae, quest. 23., art. I, p. 160 del t. 3 de la ed. du Cerf.
168. Pseudo Platón, *Définitions*, 412*e*, trad. Robin (Pléiade, t. 2, p. 1395). Ver también M. Conche, *Vivre et philosopher*, pp. 199-201.
169. Parece (pero los textos conservados no permiten afirmarlo) que hubo en Epicuro una voluntad de universalización de la amistad que debía cambiar algo su naturaleza y acercarla a la philanthropía: ver, en este sentido: G. Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, "Idées", 1975, pp. 362 y ss., así como

J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes, L'éthique d'Épicure*, Vrin, 1989, pp. 152-159.

170. Épicure, *Sentences vaticanes*, 52.
171. *Etica*, III, escolio de la prop. 9.
172. *Así habló Zaratustra*, I, "De los mil y un objetivos".
173. *La pesanteur et la grâce*, p. 42.
174. *Ibid.*, p. 43. Sobre todo esto, ver asimismo el bello libro de G. Kempfner (sin duda la mejor introducción al pensamiento de Simone Weil), *La philosophie mystique de Simone Weil*, La Colombe, Ed. du Vieux Colombier, 1960; o, en un registro más universitario, la rica obra de Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, 1971.
175. Como explica Freud en el que es sin duda su texto más importante: "Más allá del principio de placer".
176. *Attente de Dieu*, p. 216.
177. *La pesanteur et la grâce*, p. 70.
178. *Ibid.*, p. 69.
179. *Ibid.*, pp. 29-30 ("Renoncement au temps"), donde Simone Weil está muy cerca de lo que he llamado desesperanza. Ver también *Attente de Dieu*, p. 71, y las *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, 1962, pp. 13-14.
180. *Attente de Dieu*, pp. 216-217.
181. *La pesanteur et la grâce*, p. 39.
182. *Ibid.*, p. 114.
183. *Ibid.*, pp. 112-113.
184. *Ibid.*, pp. 43-44.
185. *Attente de Dieu*, p. 125.
186. *Diligere* es el verbo latino equivalente de *agapan*, tal como *amare* es equivalente de *philein*. De ahí la antigua palabra *dilección* (hoy caída en desuso, pero frecuente en los textos religiosos o místicos hasta el siglo XVII), calcada del latín *dilectio*, que a veces en la Vulgata traduce *agapé* (menos a menudo que *caritas*, que aparece 90 veces, contra 24 de *dilectio*: Ver el artículo "Charité" del *Dictionnaire de spiritualité*, t. 2, Beauchesne, 1953, pp. 508-510).
187. *Attente de Dieu*, p. 198: "La preferencia por un ser humano no es caridad. La caridad no discrimina". Comparar con Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, IV, 8, Pléiade, *Les passions et la sagesse*, p. 1187.
188. *Dictionnaire de spiritualité*, t. 2, Beauchesne, 1953, p. 509, que cita la famosa fórmula de los evangelios según San Mateo (V, 44) y San Lucas (VI, 27) que en castellano se traduce por "Amad a vuestros enemigos".
189. Como lo señala Jean Prat, art. citado, p. 510.
190. *Etica a Nicómaco*, IX, 10, 1171*a* 15-20.
191. *Traité des vertus*, II, 2, cap. 6, p. 171.
192. *Ibid.*

193. *Pensées*, 220-468, 271-545 y 596-455 (ed. Lafuma).
194. *La pesanteur et la grâce*, p. 68. Ver asimismo Alain Vinson, "L'ordre de la charité chez Pascal, chez Péguy et chez Simone Weil", *Cahiers Simone Weil*, t. XIV, Nº 3, sep. 1991, pp. 234-254.
195. *Pensées*, 597-455 (ed. Lafuma).
196. Para retomar, en otro registro, una bella fórmula de J.L. Chrétien, *La voix nue*, p. 329.
197. *Epístola a los Gálatas*, V, 14: "Pues toda la ley alcanza su plenitud en este solo precepto, *amarás a tu prójimo como a ti mismo*". Misma idea en la *Epístola a los Romanos*: "...pues el que ama al prójimo ha cumplido la ley", ya que todos los mandamientos "se resumen en esta fórmula: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo.* La caridad no hace mal al prójimo. La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud" (XIII, 8-10, trad. castellana de *La Biblia de Jerusalén*, pág. 1528, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1966). Para una presentación general de San Pablo, ver el librito de Stanislas Breton, *Saint Paul*, PUF, col. "Philosophies", 1988. Sobre la *agapé* paulina, ver el libro ya citado de Nygren, t. 1, pp. 108-156. Finalmente, recordemos al pasar que Spinoza, que quiso ser fiel al espíritu de Cristo, se reconoció especialmente en el mensaje paulino (que interpreta a su manera: en la inmanencia y por ella); ver el libro de Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, 1965, pp. 170-171.
198. *Primera Epístola a los Corintios*, XIII (es el llamado "Himno a la caridad"). *Caridad* traduce aquí (recordemos que la cita es a partir de la Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, 1966) el griego *agapé*, que otros traductores (por ej., L. Segond en la edición de Ginebra, o M. Carrez en su edición bilingüe del Nuevo Testamento, o la edición Reina Valera 1990) traducen por *amor*. Esta última traducción es tentadora, para escapar a la contaminación del término *caridad* por la condescendencia y la limosna que para nosotros tiene la palabra caridad en su sentido moderno. Pero ello arriesga otro contrasentido, menos manifiesto y por tanto más peligroso. Stanislas Breton, sacerdote católico, señala (op. cit., p. 115) que este himno "figura a menudo en el programa de las misas de matrimonio" en las que se traduce de preferencia *agapé*, por *amor*... Sin ser imposible, esa traducción es equívoca: sugiere (especialmente en el contexto matrimonial) que basta estar enamorado para vivir en armonía con la ética más alta, lo que la experiencia –es lo menos que se puede decir– no confirma en absoluto: no basta estar enamorado para vivir cristianamente, así como no basta ser cristiano para seguir enamorado toda la vida... La traducción por caridad, que finalmente seguí, si bien también se presta a confusiones por las razones mencionadas, lo hace de manera más evidente y por tanto menos peligrosa. Nadie confundirá este amor desinteresado con lo que San Pablo convierte en escarnio, como hace notar S. Breton, o cuya inanidad en todo caso afirma, a saber "el gesto de

misericordia limosnera distribuyendo a los que no poseen nada las migajas que a veces caen de la mesa de los poderosos" (*op. cit.*, p. 115). Es lo que se llama "hacer caridad". Pero "hacer caridad" es a la caridad lo que "hacer el amor" es al amor: a veces su expresión, a veces su caricatura.

199. Ver los textos citados *supra*, nota 197.
200. San Agustín, *Soliloquios*, I, 7, y *Sermones*, 158, 9. Santo Tomás, *Summa theologica,* IIa IIae, quest. 18, art. 2.
201. *Summa theologica*, Ia IIae, quest. 65, art. 5. Inversamente, señala Francisco de Sales, todo amor de esperanza es siempre imperfecto. *Traité de l'amour de Dieu*, II, 17 (Pléiade, pp. 459-462).
202. Ver, por ej., *Fondements de la métaphyisique des moeurs*, principio de la segunda sección (pp. 75-77 de la trad. Philonenko), y *La religión en los límites de la pura razón*, I, 3 (que cita a San Pablo), pp. 59-60 de la trad. Gibelin, Vrin, 1972. Sobre el amor como ideal, ver asimismo *Crítica de la razón práctica*, "De los móviles de la pura razón práctica", pp. 87-88 de la trad. Picavet.
203. Christian Bobin, *La part manquante*, Gallimard, 1989, p. 24.
204. *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, V, 4, Pléiade, *Les passions et la sagesse*, p. 1199.
205. Sobre las dos formas de risa, ver *supra.*, cap. 17 y nota 7.
206. Ver *supra.*, final del cap. 8.
207. Jankélevitch, *Traité des vertus*, II, 2, p. 168.
208. Contrariamente a la amistad epicúrea: *Sentences vaticanes*, 23 y 29; ver asimismo Diógenes Laercio, X, 120.
209. Para retomar, desde otra perspectiva, una expresión de Spinoza (que por lo demás se apoya en la *Epístola a los Romanos* de San Pablo, III, 28 y VII, 6). *Traité théologico-politique*, cap. 4, p. 93, de la ed. Appuhn, reed. GF, 1965.
210. *Civitas Dei*, XV, 22.

INDICE ANALITICO

valor: el amor manda, aun en ausencia; las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad); que la caridad sólo tiene sentido en Dios o en el ateísmo; que tal vez sólo existe en tanto cuanto nos falta.

Las tres maneras de amar, o los tres grados del amor: la carencia, la alegría, la caridad; caridad, compasión y amistad; las virtudes y el amor.

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE es profesor de filosofía en la Universidad de París I (Panthéon-Sorbonne). Ha publicado, entre otros libros, *Traité du désespoir et de la béatitude* y *Valeur et vérité*. Este, el *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, se ha convertido en un verdadero fenómeno de ventas en el mundo entero; en Francia ha vendido centenares de miles de ejemplares desde su aparición en 1995 y ya está traducido, entre otros idiomas, al alemán, inglés, griego, italiano, japonés, portugués, holandés, polaco y sueco.



Ya casi no se habla de virtudes. Esto no significa que no las necesitemos ni nos autoriza a renunciar a ellas. Es preferible enseñar las virtudes, decía Spinoza, que condenar los vicios: más vale la alegría que la tristeza, la admiración que el desprecio, el ejemplo que la vergüenza.

No se trata de dar lecciones de moral, sino de ayudar a que cada uno sea señor de sí mismo, como conviene, y juez único de sí mismo. ¿Con qué fin? Para ser más humano, más fuerte, más dulce. Virtud es potencia, excelencia, exigencia. Las virtudes son nuestros valores morales, pero encarnados cuanto nos es posible, vividos, en acto: siempre singulares, como las debilidades que combaten o corrigen. Y son el objeto de este libro: de la cortesía (que todavía no lo es pero puede llegar a serlo) hasta el amor (que ya no lo es), van en dieciocho capítulos sobre estas virtudes que nos faltan (pero no totalmente: ¿cómo las podríamos pensar entonces?) y que nos esclarecen.

André Comte-Sponville

